تصوّف

اور

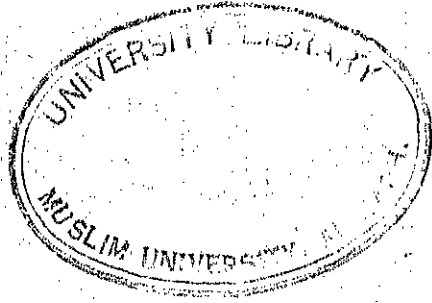
اُردو شاعری

پروفیسر سید صفی حیدر دانش ایم اے
بریلی کالج

سندھ ساگر اکادمی

لاہور

قیمت　　ستمبر ۱۹۴۸ء　　دو روپے بارہ آنے

استقلال پریس لاہور میں باہتمام محمد صدیق پرنٹر پبلشر چھپ کر سندھ ساگر اکادمی
۵۸ چمبلی روڈ لاہور سے شائع ہوئی۔

فہرس

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

اُردو شاعری میں عشق و جمال کے مجازی تصورات کی ترجمانی اس قدر شرح و بسط، تنوع اور دقیقہ آفرینی کے ساتھ ہو چکی ہے کہ وہ اس کا ایک امتیازی نشان قرار پا گئی ہے حقیقت یہ ہے کہ محبّت کا جذبہ انسان کے تمام دوسرے جذبات سے قوی تر ہے، اور وسعت فکر و عمل کی جو گنجائشیں اس میں تلاش کی جا سکتی ہیں وہ کسی دوسرے جذبے میں دستیاب نہیں ہو سکتیں ہمارے شعرائے اس کوئے دلکشا کی بہت خاک چھانی ہے اور اس زمین سے بکثرت لعل و جواہر نکال کر عروس سخن کو آراستہ کیا ہے، تصوف کی بنیاد عشق حقیقی پر قائم ہے اسلئے

اُس کو بھی عاشقانہ شاعری کا ایک ناگزیر عنصر بلکہ اس کا غازہ اور نکھار کہا جاسکتا ہے، واردات مجازی کی بادۂ خام اس شیشہ میں آکر پختہ ہو جاتی ہے اور اس کا رنگ و کیف معراج لطافت تک پہنچ جاتا ہے، یہی سبب ہے کہ ہماری شاعری اپنے یوم ولادت ہی سے آغوش تصوف میں پرورش پاتی رہی اور آج بھی اس کے ظل عاطفت میں اپنے شباب کی منزلوں کو طے کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے، عارفانہ رجحانات اس میں اس طرح جاگزیں ہو گئے ہیں کہ دور حاضر کی مادیت نواز فضا میں بھی اُن میں کسی نمایاں کمی کے آثار نظر نہیں آتے۔

صنف مرثیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اُردو شاعری کی کوئی ایسی صنف نہیں جس میں تصوف کے مسائل کم و بیش ادا نہ کئے گئے ہوں، قصائد کی تشبیبوں میں اخلاق و معرفت کے مضامین بعض موقعوں پر نہایت نفاست سے باندھے جا چکے ہیں، اگر ان تمام مضامین کو یکجا کیا جائے تو اخلاقیات و عرفانیات کا ایک اچھا خاصہ ضابطہ ترتیب دیا جاسکتا ہے، کچھ مثنویاں محض اسی موضوع پر لکھی گئی ہیں ہمارے ادب میں ایسی مثنوی تو کوئی نہیں جو مولانا جلال الدین رومی کی شہرۂ آفاق مثنوی یا محمود شبستری کی مثنوی گلشن راز کے مقابلے میں رکھی جاسکے، البتہ اُردو غزلوں میں صوفیانہ مسائل اس کثرت تکرار اور ندرت سے قلمبند ہو چکے ہیں کہ وہ ایرانی غزلوں کے مقابلے میں فخر و ناز کے ساتھ پیش کی جاسکتی ہیں، تصوف ہمارے پیکر غزل میں روح بن کر سما چکا ہے اور اس کے ہر رگ و پے میں جاری و ساری ہے، اُس نے غزل کے تخیلات اور اس کے اسالیب کو طرح طرح سے متاثر کیا ہے اور بعض صورتوں میں اس کو فکر و خیال کی اعجاز آفریں بلندیوں تک

پہنچا دیا ہے۔

تصوف کے مسائل اور اس کے مصطلحات اُردو شاعری خصوصاً غزل میں بار بار وارد ہوتے رہتے ہیں، ساتھ ہی بعض اشعار میں تغزل کی لطافت و رنگینی فن شاعری کا معجزہ معلوم ہوتی ہے، اور یہ بات یقین کے ساتھ متعین کر کے بتانا مشکل ہو جاتی ہے کہ ان کا موضوع عاشقانہ ہے یا عارفانہ، وحدت وجودی و شہودی، عرفان نفس، فنائے نفس، تسلیم و رضا، عظمت انسانی، ترک علائق، حقیقت و مجاز، جبر و قدر جیسے بہت سے مسئلے بے شمار پہلوؤں کے ساتھ زبان شعراء سے ادا ہوتے چلے آتے ہیں، اُردو شاعری اس حیثیت سے سخن طرازان ایران کے قائم کیے ہوئے راستے پر نہایت استواری سے گامزن رہی ہے، مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ "وحدت وجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے" شعرائے ایران نے اس کو سیکڑوں ہزاروں اسالیب سے نظم کیا ہے، اور بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب اس میں کوئی نیا پہلو نکالنا نہایت دشوار ہے، لیکن اُردو شعرا نے اس خیال کو باطل کر دیا، اس میں ایسی ایسی جدتیں پیدا کیں اور بیان کے ایسے ایسے پیرایے اختیار کیے ہیں کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے اور اسی ایک مسئلہ پر کیا موقوف ہے تمام دوسرے مسائل کے بیان میں بھی ایسے ہی تحسین آفریں کمالات کے نمونے دستیاب ہوتے ہیں۔

خوانندگان ادب روز و شب اشعار کا مطالعہ کرتے رہتے ہیں لیکن چونکہ ان میں سے بعض لوگ مسائل تصوف سے گہری واقفیت نہیں رکھتے اس لیے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جہاں ان مسائل کے نازک پہلو مضمر ہوتے ہیں وہاں طبیعت

پورے طور پر محظوظ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات ایک اُلجھن پیدا ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر یوں سمجھیے، توحید وجودی کا مسئلہ علم تصوّف میں جتنا اہم اور باعظمت ہے اتنا ہی دقیق اور پیچیدہ بھی ہے، علامہ شبلی مرحوم کے تبحر علمی سے کون آشنا نہیں ہے! انہوں نے اس کے متعلق ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

"ہم نے اس مسئلہ پر شیخ محی الدین اکبر کی تحریریں دیکھی ہیں، مولانا عبدالحی بحر العلوم اور غلام یحییٰ نے جو مستقل رسالے اس مسئلہ پر لکھے ہیں وہ بھی ہمارے پیش نظر ہیں، لیکن ہم ان کے سمجھنے سے عاجز ہیں جو کچھ ان بزرگوں نے لکھا ہے ہمارے صوفی شعرا نے اس سے زیادہ صاف اور روشن لکھا ہے۔"[1]

مولانائے مرحوم نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان کے انکسار نفس پر دلالت کرتا ہے حقیقتاً انہوں نے مسئلہ توحید کو خوب سمجھا ہے اور جا بجا بڑی لطافت سے سمجھایا ہے، لیکن ان کے بیان سے دو باتیں ضرور واضح ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ وحدت وجود کا مسئلہ آسان نہیں بلکہ بہت دشوار ہے، دوسرے یہ کہ نثر میں اس کا بیان خشک اور پیچیدہ اور نظم میں سہل اور کیف آفریں بن جاتا ہے، یہ سب کچھ سہی لیکن اگر علمی طور پر بھی اس کو کسی حد تک سمجھ لیا جائے تو اس کا شاعرانہ بیان مزید لطف و سرور پیدا کر سکتا ہے، تصوّف کے دوسرے مسائل اگرچہ اتنے نازک نہیں ہیں لیکن ان کے متعدد پہلو بھی علمی مباحث کے بغیر ہر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آتے۔

زیر نظر تصنیف میں اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ تصوّف کے وہ مسائل جو اردو شاعری میں بکثرت نظم کیے جا چکے ہیں، ان کو توضیحات صوفیاء کی روشنی

---

[1] شعر العجم جلد پنجم ص ۱۴۵

میں ذرا سلجھا کر ایسی زبان میں بیان کر دیا جائے کہ شائقین ادب اُن کو آسانی کے ساتھ سمجھ کر حظ و انبساط حاصل کر سکیں، صوفیائے کرام نے اپنی تصانیف میں ان مسائل پر سیر حاصل بحثیں کی ہیں اور دقیقہ آفرینیوں کے انبار لگا دیئے ہیں لیکن ان میں کہیں کہیں غیر معمولی پیچیدگی بھی پیدا ہو جاتی ہے اور علمی و فنی اصطلاحات ان کو بہت زیادہ مشکل بنا دیتی ہیں۔ ہمارا مقصد ان مسائل کی موشگافی کرنا اور ان کو پوری تفصیل سے بیان کرنا نہیں ہے بلکہ ہم صرف ان کے وہ رخ پیش کرنا چاہتے ہیں جو کلام شعرا میں جگہ پاتے رہے ہیں۔ خیالی اور روحانی مباحث کو عام طبائع شوق و رغبت سے قبول نہیں کرتیں، اس لیے اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ ضروری باتیں بھی بیان کر دی جائیں اور سلسلۂ بحث میں ناظرین کی دلچسپی کا سامان بھی مہیا ہوتا چلا جائے۔

اس مقام پر یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ اس تصنیف میں اہل تصوف کے اسرار باطن کو بے نقاب کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے، تصوف کے روحانی اور جذباتی مقامات نہ کتابوں سے سمجھے جا سکتے ہیں نہ ان کے ذریعہ سمجھائے جا سکتے ہیں، تصوف علم سینہ ہے علم سفینہ نہیں، راقم الحروف کو اس میں مطلق دخل نہیں، اور نہ اس کو بیان کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے، یہاں تو صرف اُن مسائل تصوف کا ذکر کرنا ہے جو دنیائے شاعری میں راہ پاتے رہے ہیں، اور جن کو خود حضرات صوفیاء نے اپنی تصنیفات میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، بالفاظ دیگر موجودہ تصنیف میں قلب تصوف کی گہرائیوں تک پہنچنا مقصود نہیں بلکہ صرف عقل تصوف کا تعارف کرانا منظور ہے، ہمیں اس مقام پر اس کے

دل سے مطلب نہیں بلکہ دماغ سے سروکار ہے۔

تمہید میں پہلے تصوف کی اہمیت و عظمت پر بحث کی گئی ہے، اس باب میں ہم نے تصوف کو صرف اسلامی تصور میں محدود نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے آفاقی مفہوم میں پیش کیا گیا ہے، اس نقطۂ خیال کو ابہام سے محفوظ رکھنے کے لئے تصوف کے ساتھ ساتھ بقدر ضرورت روحانیت اور باطنیت کے الفاظ بھی جگہ جگہ استعمال کئے ہیں، آگے چل کر تصوف و شاعری کا باہمی تعلق، تصوف کی تعریف، وجہ تسمیہ، اس کے ماخذ کے مشہور نظریے، اور اس کی تاریخ اور تدریجی نشو و نما سے بحث کی گئی ہے، پھر مسائل تصوف کا علمی طور پر تجزیہ کیا گیا ہے اور اس کے بعد شعرائے قدیم و جدید کے چیدہ چیدہ اشعار سے ہر مسئلہ کے مختلف گوشوں کی توضیح کی گئی ہے، آخر میں تصوف سے اردو شاعری جس جس طرح متاثر ہوئی ہے اس کو تفصیل مطالب اور ضروری مثالوں سے واضح کیا گیا ہے۔

اشعار عام طور پر غزلوں سے اخذ کئے گئے ہیں، جن شعراء کے کلام سے زیادہ تر ایسے اشعار کا انتخاب کیا گیا ہے وہ ولی، میر، درد، مصحفی، آتش، غالب، ذوق، اکبر، فانی، اصغر اور جگر ہیں، اس تصنیف میں چونکہ کلاسیکی نظریات تصوف سے بحث کی گئی ہے اس لئے علامہ اقبال مرحوم کے کلام کو عمداً شامل نہیں کیا گیا ہے، علامہ مغفور کے یہاں نظریات تصوف میں کچھ ایسی جدتیں ہیں کہ ان کی شرح و بسط کیلئے ایک علیحدہ تصنیف کی ضرورت ہے۔

جن کتب و رسائل سے اس تصنیف کی تیاری میں مدد لی گئی ہے انکی فہرست کتابیات Bibliography کے تحت میں پیش کر دی گئی ہے۔ سید صفی حیدر

تصوّف کی عظمت و مقبولیت

تصوف کی تعریف میں اگرچہ بے انتہا اختلافات رونما رہے ہیں لیکن اہل
تصوّف و باطنیت کے حالات سے اتنی بات یقین کے ساتھ ذہن نشین ہو جاتی
ہے کہ تصوّف و باطنیت میں ذوق و وجدان محبت و شیفتگی مرکزی حیثیت رکھتے
ہیں، بساط ارض پر متعدد اقوام آباد چلی آتی ہیں جو اپنے لون و لسان، تمدن و
معاشرت وغیرہ کے اعتبار سے سطحی اختلاف ہی نہیں بلکہ بُعد المشرقین رکھتی
ہیں، لیکن اس اختلاف میں ایک ایسا رنگ اتحاد بھی ملتا ہے جو عالم انسانیت
کی سرشت میں جاگزیں ہے، ساکنانِ ارض میں سے ایک متنفس بھی ایسا نہیں

جس کے سینے میں دل نہ ہو، نگار خانۂ عالم اپنی گوناگوں رعنائیوں کے ساتھ محوِ دلربائی ہے نورِ سحر، رنگِ شفق، سلکِ کہکشاں، ہنگامۂ روز، سکوتِ شب، نغمۂ آبشار، فرازِ کوہساریوں تو سب اپنے اپنے مقام پر دعوتِ کیف و نظر دے رہے ہیں، لیکن داورِ روزگار کی وہ پسندیدہ ترین مخلوق جس کی تخلیق احسن تقویم میں واقع ہوئی ہے، خود اپنے ابنائے جنس کے لئے سب سے زیادہ دلفریب و پسندیدہ بنی ہوئی ہے، بے شمار ہیں وہ لوگ جو شیفتۂ "لبِ لعل" و "خطِ زنگاری" بنا کر مستقل محبت میں پا بجولاں لائے گئے ہیں — لعبتانِ ملکِ فریب کا خمِ جعدِ بلند وہ فتنۂ بے پناہ ہے جو اپنے صید کو حدودِ حرم سے بھی کھینچ لاتا ہے۔ اس محبت بین الناس کے ساتھ ساتھ مخلوقات کا خالقِ کائنات سے بھی ایک رشتہ قائم ہو چکا ہے جو کبھی کبھی عبودیت و معرفت سے آگے بڑھ کر محبت والہانہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہ رشتۂ محبت کبھی بلاواسطہ قائم ہو جاتا ہے، لیکن کبھی صاحبانِ دل "زینۂ عشقِ مجازی" سے بھی بامِ حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں، اگرچہ دنیا میں متعدد مذاہب جاری ہیں، لیکن ہر اس مذہب میں جو وجود باری تعالیٰ کو کسی نہ کسی شکل سے تسلیم کر چکا ہے، کچھ لوگ ضرور ایسے ملتے ہیں جو میخانۂ عشقِ خدا کے میخوار بن چکے ہیں، ان میں سے بعض ایسے ہیں جو پیرِ میکدہ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے کے باوجود شیخِ حرم سے بھی کوئی صورت مفاہمت کی معلوم کر لیتے ہیں، لیکن چند نفوس ایسے بھی ہوتے ہیں جو افراطِ بیخودیِ عشق میں تکلیفاتِ مذہبی اور قوانینِ شرعی کی پابندیوں سے آزاد ہو جاتے ہیں، ایسے لوگ حدودِ دیر و حرم سے یہ کہتے ہوئے

گزر جاتے ہیں۔

رسم فرسودہ نہیں شایان ارباب نظر
اب کوئی منظر بلند از کفر و ایماں دیکھئے
اصغر

ایشیا کی سرزمیں وہ سرزمین مقدس ہے جہاں سے دُنیا کے قریب قریب تمام مذاہب جلیلہ جاری ہوئے ہیں اور آفتاب روحانیت اکثر اسی افق نورانی سے طلوع ہوا ہے، مصر و عرب، ایران و چین و ہندوستان اپنی باطنی اور روحانی تعلیمات کے اعتبار سے تمام ممالک عالم میں ممتاز حیثیت رکھتے ہیں (۱) اس لئے اگر ان ممالک میں تصوف و روحانیت کا بازار گرم رہا ہے تو کوئی تعجب کا مقام نہیں حیرت تو اس بات پہ ہوتی ہے کہ یورپ بھی اپنی موجودہ مادہ پرستی کے باوجود باطنی مسالک اور روحانی میلانات و مشاغل سے معمور رہا ہے قدیم اہل یونان کی ناسٹیت Gnosticism میڈیم کا یٹس اور فلیپی لون کا Quietism اعتکاف و انزوا "

---

(۱) چین میں تصوف (TAO) کے نام سے قائم کیا گیا اس طریقہ کا بانی (LAOTSE) تھا اس کا زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح بیان کیا جاتا ہے" آئینہ تصوف صفحہ ۲۰-۱۹ مصر میں اشراقیت جدید، عرب و ایران میں اسلامی تصوف، اور ہندوستان میں فلسفہ ویدانت روحانی تعلیمات کے علمبردار رہے ہیں تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جائے گی۔

مولیناس کا Pietism المانیوں کا مسئلہ کشف
Doctrine of Illuminati سوئیڈن برگ کے
مکاشفات Visions سب میں باطنی ذوق کارفرما رہا ہے (۱)
عیسائیوں کے بعض دیگر فرقوں میں بھی روحانی ترقی کا ذوق وشوق موجود رہا ہے'
فشر Fisher کہتا ہے کہ مچلیٹ Michelet
جس کا سال ولادت ۱۷۹۸ عیسوی ہے المان کو جو کہ مادیت کا مرکز ہے یورپ
کا ہندوستان کہا کرتا تھا جس سے اس کا مفہوم یہ تھا کہ المانی الٰہیات اور باطنی
و روحانی تفکرات میں اس درجہ محو و مستغرق رہتے تھے کہ ان کو مادی طاقتوں کے
مسائل میں دلچسپی لینے کا موقع بہت کم ملتا تھا (۲) حکیم فیثاغورث نے اپنے تلامذہ
کے لئے پانچ سال تک خاموش رہنے کی تعلیم لازمی قرار دیدی تھی جس کے
بعد وہ ان کو اپنے روحانی مسلک میں داخل ہونے کی اجازت دیتا تھا (۳) اسی
طرح عہد وسطیٰ کے کیتھولک صوفیاء کے نزدیک تصوف مذہب باطنی کا نام تھا
اور اس کے بالعکس وہ علم جو مشاہدات و تفکرات سے حاصل کیا جاتا تھا علم
کلام کہلاتا تھا جس میں بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا تھا (۴)

---

(۱) Hughe's Dictionary of Islam p. 426

(۲) Islamic civilization p. 62

(۳) Studies in Tasawwuf p. 118

(۴) Studies in Tasawwuf p. 119

ان بیانات سے صوفیانہ باطنی ذوق کی وسعت و مقبولیت اور ہمہ گیری کا جو
اندازہ ہوتا ہے وہ صاف صاف بتاتا ہے کہ یہ جذبہ انسان میں فطرتاً ودیعت
ہوا ہے، یہ جب اپنی قوتوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو مادیت کی تمام بندشیں
ٹوٹ جاتی ہیں، اور کائنات گویا ایک روح لطیف میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ باطنیت
ایک قوی عمل تنویم ہے جس کا معمول بے ارادہ محو خواب ہو کر مناظر علویہ کی
سیاحت کر آتا ہے، کلید محبت خزائن روحانی کے ابواب کھول دیتی ہے اور ہم
وہاں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ہم کو خود ہماری خبر نہیں آتی"۔

ہمارے پیش نظر ایسی متعدد مثالیں ہیں جہاں اس شعلۂ محبت سے انسانی
قلوب چشم زدن میں خاکستر ہو کر رہ گئے ہیں۔ حضرت ابراہیم بن ادہم نے اسی برق السوز
کی تجلی محسوس کر کے ذرا سی دیر میں تخت و تاج شاہی پر ٹھوکر مار دی (۱) اسی طرح
خواجہ فریدالدین عطار کو چند لمحات میں سر رشتۂ محبت و معرفت مل گیا، عطاری کی
دوکان کرتے تھے، ایک روز ایک فقیر آیا، خواجہ سے کہنے لگا کیوں فضول وقت ضائع
کرتے ہو، انہوں نے جواب دیا جاؤ اپنا راستہ لو، اس نے کہا تم اپنی فکر کرو میرا جانا
کیا مشکل ہے، یہ کہہ کے وہیں لیٹ گیا، خواجہ نے جو اٹھ کر دیکھا تو واصل بالحق ہو
چکا تھا، عبرت طاری ہوئی اور دوکان راہ خدا میں لٹا دی اور کاروبار چھوڑ کر فقیر
ہو گئے۔ (۲) تصوف کا جذبہ ایک شعلۂ جانسوز ہے، اس کا مقام وہ ہے جہاں

---

(۱) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تذکرۃ الاولیا باب یازدہم
(۲) صنادید عجم ص ۱۸۱-۸۲

انسان کے ارادہ میں غیر معمولی پختگی نظر آنے لگتی ہے اس میں آگ سے زیادہ
گرمی اور سیماب سے زیادہ اضطراب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی رفتار و گفتار سے
ایک حیرت انگیز قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ اور گاہ گاہ اس سے ایسے آثار اضطراب
ظاہر ہوتے ہیں جو عجیب و غریب ہونے کے ساتھ ساتھ بہت زیادہ دلپذیر
اور عبرت بخش بھی ہوتے ہیں۔ ہست و نیست، وجود و عدم کی متضاد کیفیات
اسکو ایک ایسی خصوصیت عطا کر دیتی ہیں کہ عام نگاہیں اس سے متاثر ہوئے
بغیر نہیں رہ سکتیں مختصر یہ ہے کہ جو اس "عالم آشنا" کا آشنا ہوا وہ بیگانہ ہو کے
سارے جہاں سے جدا ہوا۔ سالک راہ محبت دنیا میں رہنے کے باوجود اپنے وجود کو
دنیا سے علیحدہ دیکھتا ہے۔ مرزا غالب فرماتے ہیں۔

ہم بعالم ز اہل عالم بر کنار افتادہ ایم
چوں امام سبحہ بیروں از شمار افتادہ ایم

صوفی عالم کثرت میں وحدت ہی وحدت مشاہدہ کرتا ہے، اس کو تمام صور کے
اختلافات میں ایک معنوی توازن اور یکسانیت نظر آتی ہے، وہ اپنے مشاہدات
کی کیفیت عقل و استدلال سے دوسروں کو سمجھا نہیں سکتا۔ البتہ اگر وہ اس
کے مقام پر پہنچ جائیں تو وہ اپنے مشاہدات کی لذت سے ان کو آشنا کر
سکتا ہے۔ عقل اس کے نزدیک صرف مادی مسائل سمجھنے کے لئے عطا کی گئی ہے
مسائل روحانی صرف حالی تعقل کی حدود میں آ سکتے ہیں، عقل وہاں بیکار ہے، اس لئے کہ ہمیں
کسی شے کا ذہنی علم اس کو خارجی طور پر دیکھنے، دوسری اشیاء سے اس کا مقابلہ
کرنے، اس کا تجزیہ اور تعریف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، یہ صورتیں صرف مادی

(۲) اقبال

اشیاء میں ممکن ہو سکتی ہیں، کسی شے کا علم اسی وقت حاصل ہوتا ہے
جب ہم خود وہی شے بن جائیں، اگر ہم محبت کو سمجھنا چاہتے ہیں تو محبت کر کے
دیکھیں، اگر نغمہ کو جاننا ہے تو نغمہ گر بنیں، اسی طرح اگر عرفان خدا حاصل کرنا
ہے تو ہم کو مظہر خدا بن جانا چاہیے۔ ''

صوفی جب اپنے مشاہدات کی طرف دعوت دیتا ہے تو ناواقف لوگ فطرتاً اس
کے بیان پر اظہار اشتباہ کرتے ہیں، وہ ایک ایسے شخص کی حیثیت رکھتا ہے
جس کو بے بصارت لوگوں کی دنیا میں یکایک بینائی بخش دی گئی ہو، اور جو طلوع
آفتاب کا منظر دیکھ کر اور اس کی ضیا گستری سے متحیر ہو کر اپنے مشاہدات کی
کیفیت اپنے نابینا رفیقوں کو اپنے ناکافی الفاظ میں سمجھانے کی کوشش کرتا
ہے، یقیناً اس کا بیان سننے والوں کو غیر معقول اور بے ربط معلوم ہوگا، لیکن
یہ تشبیہ بھی مکمل نہیں ہے اس لئے کہ صوفی اس شخص سے بعض حالتوں میں مختلف
ہے، اول تو یہ کہ وہ بالکل تنہا ہے، صوفی تنہا نہیں، تمام ادوار و اعصار میں
کچھ مرد و زن ایسے موجود رہے ہیں جن کو باطنی نظاروں کا موقع ملتا رہا ہے اور
ان کی شخصیات اور ماحول کے اختلافات کے باوجود ان کے مشاہدات کی تفصیلات
حیرت انگیز طور پر ملتی جلتی نظر آتی ہیں، دوسرے یہ کہ کائنات محروم بصارت
لوگوں ہی سے آباد نہیں ہے، اس میں اہل نظر بھی موجود ہیں۔ اس لئے صوفی بنی
نوع انسان کو اپنی طرف متوجہ رکھنے میں ناکامیاب ہرگز نہ ہوگا اگر یہ حقیقت

Mysticism in English Literature p. 4

شاہد تھا کہ بکثرت ایسے لوگ ملتے رہے ہیں جن میں صوفیانہ صلاحیت
Mystical germ موجود ہے جو ان کے تجربات کا خیر مقدم کرتی
رہتی ہے۔

یہی باعث ہے کہ یہ کیش خاص جو "ترکِ رسوم" پر قائم ہے ظاہری اختلافات
کی اہمیت کو زائل کر دیتا ہے۔ سب انسان خدائے واحد کی مخلوق ہیں سب
ملتیں اسی کی متلاشی ہیں تو پھر طریقہ ہائے جستجو کا اختلاف باہمی کشمکش کا سبب
کیوں قرار دیا جائے تمام راہیں ایک ہی منزل پر منتہی ہوتی ہیں جس سے ایک
تمام ملت انسانی کا تصور نشوونما پاتا ہے جو تمام عالم پر محیط ہے۔ یہی وہ مقام
ہے جہاں رامانند، کبیر، سنائی و رومی، سینٹ آگسٹائن اور اکہارٹ ایک ہی
آہنگ میں مصروف نغمہ سرائی ہیں یہاں یہودیت۔ مسیحیت، اسلام و
نصرانیت غرضیکہ سب ملتیں ایک مرکز پر مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اور تاریخ عالم اتحاد
خیالات کے ایسے روشن نمونے پیش کرتی ہے جہاں انسانیت اپنے منتہائے
عروج پر متمکن ہو۔ ہمیں تصوف کی اہمیت و عظمت اور اس کی عالمگیر کشش کا
معترف ہونا پڑتا ہے یہ جذبہ حدود زمان و مکان سے ماورا ہے۔ مشرقی و مغربی
مذہبی تعلیم، ہمہ دوستی اور زمانہ حال کے اہل باطن کا نقطہ نظر ایک ہی ہے یہ سلسلہ
ایک ہی لایزال اور ناقابل تغیر سرچشمۂ حقیقت کے شیدا اور اسی کے متلاشی
رہے ہیں۔

اب یہ کہنا ہے کہ یوں تو دنیا کا ہر انسان کسی نہ کسی وقت اس پردہ بر

8/9/11

اگرچہ وہ حقیقت کے دام محبت میں اسیر ہو کر رہتا ہے، شاعر ہو یا سائنس دان،
عام کاروباری آدمی ہو یا نکتہ سنج فلسفی، عالم اس سے کہ اس "نا ظورہ ناز آفریں"
کے دیدار میں فنا ہو جاوے کامیاب ہو یا ناکام، ہر ایک پھر بھی اپنے زاویۂ خیال اور معیار
سعی کے مطابق کسی نہ کسی نتیجہ پر ضرور پہنچتا ہے لیکن ان سب میں ایسا ایک
بھی نہیں ملتا جو دنیا کو اس بات کا یقین دلا سکے کہ اس نے اس حقیقت مطلقہ
کو معلوم کر لیا ہے یا اس کو سامنے آکر دیکھا ہے لیکن اگر ہم صوفیائے عالم
کے ان اقوال کو تسلیم کر لیں جو انہوں نے یقین اور سچائی کے عجیب و غریب
لہجوں میں پیش کئے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ روح انسانی اور حقیقت
مطلقہ کے مابین ایک بلا واسطہ تعلق قائم کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں جس
میں کسی اور کو کامیابی نہیں ہو سکی۔ اہل باطن کہتے ہیں کہ یہی وہ راز سربستہ
اور حقیقت پنہاں ہے جو انسان کے ذوق و شوق کا مقصد ہو سکتی ہے اور
یہی وہ نصب العین ہے جس کے حصول کی کوشش کرنا اس کے لئے لازمی قرار
دی جا سکتی ہے۔ انڈر ہل کہتا ہے کہ صوفی ہماری توجہ کے اس قدر مستحق ہیں
جتنے وہ لوگ جو اپنے ممالک غیر معلوم کا حال معلوم کرتے ہیں جن کا پتہ چلانے
کی قوت و صلاحیت سے ہم محروم ہیں یا وہ عالم روحانی کا سراغ لگانے والے
ہیں یا ان دونوں کی بات ہے کہ ہم ان مواقع اور اتفاقات سے محروم
ہیں جو اپنے کام کرنے والوں کے لئے ضروری ہوتے ہیں تو ہمیں اس بات کا استحقاق
کسی طرح حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ان کے انکشافات کی صحت سے انکار کر سکیں (۱)

Mysticism p. 3, 4

ہم عدمِ قوت سے قوت کی اور عدمِ معلومات سے دعویٰ معلومات کی تردید نہیں کر سکتے۔ صوفیوں کے دعوے کی یہی ندرت ہے جو اکثر فلسفہ کی گتھیوں میں الجھے ہوئے، سائنس کے تنگ اور محدود کوچوں میں بھٹکتے ہوئے اور مذہبی خلفشار اور رزم آرائیوں سے اکتائے ہوئے دماغوں کو اپنی طرف مائل کر لیتی ہے۔ اس کی دعوتِ عام پر ہر طرف سے صدائے لبیک بلند ہوتی ہے اور اس کے حضور میں پہنچ کر منتشر اور پریشان طبیعتیں سکون و طمانیت حاصل کر لیتی ہیں۔

تصوف کا تعلق شاعری کے ساتھ

صفحاتِ ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ تصوف و باطنیت ایک ذوقی و وجدانی کیفیت کا نام ہے اس لئے حضرات صوفیاء کے طرزِ کلام میں عام طور پر جذباتِ مضطرب کی رنگ آمیزیاں ہوتی ہیں، ان کے بیانات میں ذوق و شوق کی تیز بجلیاں دوڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ نثر کی خشکی اور باقاعدگی اُن لطافتوں کی متحمل نہیں ہو سکتی جو جذباتِ محبت میں پوشیدہ ہوتی ہیں، وہ زیادہ سے زیادہ اس کے اصولی اور آئینی مباحث کی ترجمانی کر سکتی ہے اور ان میں بھی وہ خاص خاص اصطلاحات کی دستِ نگر ہے جن کے بغیر اس مشکل سے عہدہ برآ ہونا کسی طرح ممکن نہیں۔ شاعری چونکہ خود ذوق و وجدان کی آواز ہے اس لئے وہ جذباتی لطافتوں کی ترجمانی کا حق بطرزِ احسن ادا کر سکتی ہے۔ تصوف اور شاعری اپنی اس قریبی مشابہت کی بنا پر ایک دوسرے سے ہم آغوش نظر آتے ہیں۔ تصوف وجدِ شاعرانہ کی ایک آئینی شکل ہے اور شاعری ذوقِ صوفیانہ کی ایک والہانہ صورت کہی جا سکتی ہے۔ ہر صوفی ذوقِ شعر سے اور ہر شاعر

تصوف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوف و شاعری میں ان کے
باہمی اشتراک و وجدانیت کے سبب سے ایک ایسا بنیادی رابطہ اتحاد قائم ہے جو
کسی حالت میں منقطع نہیں کیا جا سکتا۔

اہل تصوف جذبات کی دنیا میں رہتے ہیں جس میں وہ ہمیشہ حسن و وجود ہستی
کا مشاہدہ کرتے ہیں، اور ان پر ذوق و مستی کی کیفیات طاری رہتی ہیں، اس عالم
بیخودی میں وہ اکثر ایسے کلمات کہہ جاتے ہیں جو بعض اوقات حدود شریعت سے
بھی متجاوز ہو جاتے ہیں، ان کو اصطلاح تصوف میں شطحیات کہتے ہیں، یہ
کلمات نہایت عجیب و غریب ہوتے ہیں اور متکلم کی انتہائی شیفتگی و سرمستی
کی شہادت دیتے ہیں، ان میں سے بعض کی عقلی تاویلیں کی جا سکتی ہیں لیکن بعض
ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے رموز پنہاں سمجھا کر بیان نہیں کیے جا سکتے۔ صوفیائے
کرام کے تذکروں میں ایسے کلمات بکثرت ملتے ہیں، ان میں سے بعض نہایت دلچسپ
ہیں، یہاں چند ایسے شطحیات نقل کیے جاتے ہیں جو قابل تشریح ہیں۔

(۱) فقہائے یمن کی ایک جماعت حضرت ابوالغیث بن جمیل کی خدمت میں
کچھ مسائل لے کر آئی۔ جب اس جماعت کے لوگ آپ کے قریب پہنچے تو آپ نے
ارشاد فرمایا "ان لوگوں کو مرحبا جو میرے بندے کے بندے ہیں"۔ ظاہر ہے
کہ آنے والے اپنے آپ کو بندۂ خدا سمجھتے تھے، اس لیے انہوں نے ان کلمات
کو بہت ناپسند کیا، اسی حالت ناراضگی میں پھر وہ لوگ حضرت اسمٰعیل بن محمد
حضرمی سے ملے اور شیخ ابوالغیث کے کلمات نقل کر کے ان کی شکایت کی،
وہ ہنسے اور فرمایا کہ تم لوگ سمجھے نہیں، شیخ نے بالکل سچ کہا ہے، بات یہ ہے

کہ تم نفسانی خواہش کے بندے ہو اور وہ اس کی غلام ہے"(۱)

(۲) حضرت ابوالحسن نوری نے موذن کی آواز سنی تو کہا "[illegible]" اور کتے کی آواز سنی تو فرمایا "لبیک وسعدیک" لوگوں نے تعجب سے پوچھا کہ اے شیخ یہ کیا بات ہے؟ جواب دیا کہ موذن نے غفلت کے ساتھ خدا کا ذکر کیا لیکن کتے نے بے غرض اس کی تسبیح ادا کی کیونکہ خدا تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے۔ وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ یعنی ہر چیز خدا کی تسبیح و تحمید کرتی ہے (۲)

(۳) حضرت حصری کا قول ہے کہ متقی ہمیشہ گرد شرک پھرتا ہے اس واسطے کہ طالب مشاہدۂ حق ہے اور توحید میں شاہد و مشہود کی گنجائش نہیں (۳)

(۴) حضرت ابوبکر شبلی فرماتے ہیں کہ التَّصَوُّفُ شِرْکٌ لِاَنَّہٗ صِیَانَۃُ الْقَلْبِ عَنْ رُؤْیَۃِ الْغَیْرِ وَلَا غَیْرَ (یعنی تصوف شرک ہے کیونکہ تصوف دل کو غیر سے نگاہ رکھنے کا نام ہے اور غیر کا وجود نہیں) توحید کے ثابت کرنے میں غیر کا دیکھنا شرک ہو جاتا ہے۔ (۴)

(۵) حضرت حصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اَلصُّوْفِیُّ لَا یُوْجَدُ بَعْدَ عَدَمِہٖ وَلَا یُعْدَمُ بَعْدَ وُجُوْدِہٖ یعنی صوفی وہ ہوتا ہے جس کی ہستی کے لیے نیستی نہ ہو۔ مراد یہ ہے کہ اس کی بشریت بالکل ساقط ہو جائے اور شواہد جسمانی اس کے حق

---

(۱) ماہنامہ تصوف بابت ماہ ستمبر ۱۹۲۲ء صفحہ ۴ مضمون از احمد علی صاحب

(۲) اردو ترجمہ حسنات العارفین ص ۱۲

(۳) اردو ترجمہ حسنات العارفین ص ۲۳ (۴) اردو ترجمہ کشف المحجوب ص ۴۳

میں بالکل فوت ہو جائیں اور اس کی نسبت سب سے منقطع ہو جائے۔ (۱)

(۲) حضرت جنیدؒ کی خانقاہ میں ایک فقیر سیاہ گلیم پہنے ہوئے آیا۔ جنید نے اس سے اس کی ماتم داری اور سیاہ پوشی کا سبب پوچھا۔ اس نے کہا کہ میرے خدا کی وفات ہو گئی ہے۔ اس پر حضرت جنید نے تین مرتبہ اس کو باہر نکل جانے کا حکم دیا، لیکن فقیر نے تعمیل نہ کی، چوتھی بار اس سے کہا گیا کہ وہ اپنے کلام کی تشریح و توضیح کرے، تب اس نے کہا کہ اس بات کو سمجھتے ہوئے کہ میرا نفس مظہر خدا ہے میں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور اس لئے اب میں اس کا ماتم دار ہوں (۲)

قرآن مجید میں شطحیات

اقوال صوفیا کے مطابق قرآن کریم میں بھی بعض آیات ایسی ہیں جن میں شطحیات کا انداز پایا جاتا ہے، مثلاً

(۱) هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (وہی اول ہے وہی آخر وہی ظاہر ہے وہی باطن) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وجود ذات واحد ہی میں منحصر ہے، حضرت واسطی کہتے ہیں کہ اس آیت میں خداوند عالم نے کسی دوسری چیز کے واسطے وجود نہ چھوڑا بلکہ تمام خود ہو گیا (۳)

(۲) فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (جس طرف منہ کرو ہیں خدا کا منہ دیکھو گے) صوفیوں کے نزدیک ارشاد خدا کا یہ مفہوم ہے کہ جس طرف منہ کرو میرا منہ ہے یعنی تمہارا منہ میرا منہ ہے (۴)

---

(۱) اردو ترجمہ کشف المحجوب ص [illegible] (۲) Studies in Tasawwuf P. 29

(۳) اردو ترجمہ حسنات العارفین ص [illegible] (۴) اردو ترجمہ حسنات العارفین ص [illegible]

(۳) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ (عبادت کر اپنے رب کی یہاں تک کہ تجھ کو یقین پیدا ہو جائے) حضرت عبدالقادر جیلانیؒ اس آیت کے متعلق فرماتے ہیں "ہر کہ بعد از شناخت و معرفت عبادت می کند تحقیق شرک می کند" (یعنی جو خدا کی شناخت و معرفت کے بعد عبادت کرتا ہے وہ یقیناً شرک کرتا ہے) "عبادت سے مراد وصال اور قرب الٰہی ہے، وصال ہو جانے کے بعد پھر وصال کی ضرورت نہیں ہوا کرتی، کیونکہ غایت طلب پوری ہو جاتی ہے... تکمیل عطیہ پر خواہش عطیہ شرک اور کفران نعمت ہے، اور وصال کی صورت میں عبادت یعنی طلب کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے" (۱)

احادیث میں شطحیات

اسی طرح پیغمبر اسلام کی بعض احادیث بھی شطحیات میں شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلٰى صُوْرَتِهٖ (اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) (۲)

(۲) اِذَا اَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهٗ ذَنْبٌ (جب خدا کسی کو دوست رکھتا ہے تو کوئی گناہ اس کو ضرر نہیں پہنچاتا) اس لئے کہ پھر اس کا ہر فعل خدا کا فعل ہو جاتا ہے (۳)

اب چند ایسے شطحیات نقل کئے جاتے ہیں جن کی تاویل و تشریح اقوال صوفیا میں دستیاب نہیں ہوتی۔

---

(۱) رسالہ صوفی بابت اپریل ۱۹۲۱ء صفحہ ۱۸ (۲) حسنات العارفین صفحہ ۳

(۳) حسنات العارفین صفحہ ۳

(۱) حضرت ابوبکر واسطی فرماتے ہیں "ایمان سبب نزدیکی خدا نیست و کفر موجب دوری از حق نہ" یعنی ایمان قربت خدا کا سبب نہیں اور کفر خدا سے دوری کا موجب نہیں (۱)

(۲) حضرت ابوالحسن کہتے ہیں "بدو سال خوردم از پروردگار خود" یعنی میں اپنے پروردگار سے دو سال چھوٹا ہوں (۲)

(۳) احمد غزالی فرماتے ہیں "فریضۂ ما خدا بودن است و سنت ما رسول بودن" یعنی ہمارا فریضہ یہ ہے کہ خدا ہو جائیں، اور سنت یہ ہے کہ رسول بن جائیں (۳)

شطحیات کے ان چند نمونوں سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا ہو گا کہ صوفیا کے اقوال میں ایک قسم کی ندرت آفرینی، حیرت انگیزی، موشگافی، اور ایک قسم کی جذباتی منطق ہوتی ہے۔ ایسے جذبات و خیالات جن میں ایک مخصوص دلکشی ہوتی ہے جب نثر کی بجائے نظم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی قوت و تاثیر، ندرت و رنگینی میں ایک نکھار پیدا ہو جاتا ہے۔ شطحیات کی منطقی اور لسانی خامیاں اور پیچیدگیاں شاعرانہ جوش و موزونیت میں محو ہو کر حیرت سے زیادہ وجد و انبساط کا سرمایہ مہیا کر دیتی ہیں، جوشِ احساسات اور خلوصِ جذبات کی ترجمانی شعر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور کا کمال

(۱) رسالہ صوفی بابت اپریل ۱۹۲۱ء صفحہ ۱۷ (۲) رسالہ صوفی اپریل ۱۹۲۱ء صفحہ ۱۷

(۳) رسالہ صوفی " " " صفحہ ۱۷

عروض کا حسین توازن صوفیا کے احساس جمال کو ایک آسودگی بخش اضطراب عطا کر دیتا ہے۔ امتزاج حروف کی سامعہ نواز حرکات نغمہ ہائے روحانی کے ساتھ دستک دینے کا کام کرتی ہیں، اور شعر و موسیقی کا یہ لطیف امتزاج صوفی کے جذبۂ شوق کو مطمئن اور سیراب کر دیتا ہے۔

سماع

اس سلسلہ میں شعر و موسیقی کے باہمی تعلق کی طرف توجہ کرنا بھی ضروری ہے۔ موسیقی روح شاعری کے لئے ایک پیکر دلنواز کی حیثیت رکھتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ شاعری ایک موسیقی ہے جو الفاظ کا جامہ پہن لیتی ہے، صوفیوں کے قریب قریب تمام سلسلوں میں سماع کی رسم ایک عرصۂ دراز سے رائج و پسندیدہ چلی آتی ہے لیکن قطعی طور پر تو اس امر کا سراغ نہیں ملتا کہ یہ شغل باقاعدہ طور پر کس زمانے سے مشاغل صوفیا میں شامل ہوا، لیکن عام خیال یہ ہے کہ مولانا جلال الدین رومی نے سب سے پہلے اس کو اختیار کیا، وہ اپنے جذبۂ شوق و مستی میں رقص کیا کرتے تھے اور دوران رقص میں لحن سے شعر پڑھتے جاتے تھے، مولانا ایک خاص سلسلۂ تصوف کے بانی بھی تھے جو مولویہ کے نام سے مشہور ہے، یہ شغل رقص و شعر خوانی آج تک ترکی میں قائم ہے اور سلسلۂ مولویہ کی خلافت قونیہ میں مسلسل مولانا روم کے خاندان میں چلی آ رہی ہے (۱) مولانا روم کا سال ولادت ۶۰۴ھ ہجری ہے، اس لحاظ سے اس شغل کی ابتدا ساتویں صدی ہجری میں قرار پاتی ہے، لیکن مزید تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے صوفیا میں سماع کا طریقہ

---

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۲

تاریخ کا ثبوت یہ ہے کہ امام غزالی جن کا سال ولادت سنہ ۴۵۰ھ ہجری ہے مولانا روم سے تقریباً ایک صدی قبل گزرے ہیں۔ مولوی روم کے دادا احمد خطیبی امام غزالی کے چھوٹے بھائی احمد غزالی کے مرید تھے (۱) کیمیائے سعادت امام غزالی کی مشہور و معروف تصنیف ہے اس کتاب میں جواز سماع کے متعلق بڑی مبسوط بحث موجود ہے۔ اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ سماع کی رسم مولانا روم کے عہد سے بہت پہلے موجود تھی اور اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ موضوع بحث قرار پا چکا تھا۔ حقیقتاً شغل سماع صوفیائے اسلام میں اسی وقت رواج پذیر ہو چکا تھا جبکہ اسلامی تصوف اپنے ابتدائی دور ارتقاء سے گزر رہا تھا۔ سماع آہنگ و نغمہ کا متقاضی اور نغمہ موزونیت شعر کا طالب ہے یہی باعث ہے کہ صوفیائے کرام ہمیشہ شعر کہنے اور سننے کے بے حد مشتاق رہے ہیں۔ یہ تو نہیں معلوم ہو سکا کہ اہل اسلام میں سب سے پہلا صوفی شاعر کون تھا لیکن اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ "رابعہ شامیہ کی طرف (جو دوسری صدی ہجری میں گزری ہیں) صوفیانہ اشعار منسوب کئے جاتے ہیں جنہیں وہ عشق و محبت الٰہی و مودت و خوف و دہشت کے غلبہ کے وقت پڑھا کرتی تھیں" (۲) تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں متعدد صوفیا ایسے ملتے ہیں جن کی طرف صوفیانہ اشعار منسوب کئے گئے ہیں۔ سری سقطی متوفی سنہ ۲۵۱ھ ہجری، سمنون بن حمزہ ہمعصر جنید بغدادی، مظفر کرمانشاہی معاصر عبداللہ خراز (وفات عبداللہ قبل سنہ ۳۲۰ھ ہجری) ابو علی رودباری متوفی سنہ ۳۲۲ھ اور ان

---

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز صفحہ ۱۳۱ (۲) انتخاب دیوان شمس تبریز صفحہ ۱۳۲

کے علاوہ چند دوسرے صوفیا کا ذکر اس سلسلہ میں ملتا ہے (۱)

مولانا شبلی کے الفاظ میں "فارسی شاعری اس وقت تک بے جان تھی جب تک اس میں تصوف کا عنصر شامل نہیں ہوا" (۲) ابوسعید ابوالخیر، سنائی، عطار، مولانا روم، سعدی، حافظ اسی موضوع کی بدولت فارسی شاعری کو ایسے گلہائے رنگا رنگ سے معمور کر گئے ہیں جن کی شمیم جانفزا ہمیشہ مشام روح کو معطر کرتی رہیگی، مذاق تصوف کی ہمہ گیری کا یہ عالم تھا کہ جو شعرا باقاعدہ طور پر گروہ صوفیا میں شامل نہیں ان کے کلام میں بھی ان رجحانات کے گہرے نقوش ملتے ہیں، خاقانی کا ایک مشہور قصیدہ ہے جس کا مطلع یہ ہے۔

دل من پیر تعلیم است و من طفل زباندانش
دم تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش (۱)

اس قصیدے میں اس نے تصوف کی اصطلاحات اور اس کے مشاغل ذکر و مراقبہ اور آئینی مباحث کا ایک انبار لگا دیا ہے، کلام میں رومی اور حافظ کی سی آتش نوائی تو نہیں لیکن مسائل تصوف سے اس کی گہری واقفیت کا پتہ یقینی طور پر چلتا ہے، بعض شعرا عملی طور پر صوفی نہیں ہوتے لیکن وہ بھی مسائل تصوف کو اس خوبی سے نظم کر جاتے ہیں کہ ان کے صوفی ہونے کا یقین ہونے لگتا ہے اردو شاعری پر نظر ڈالیے، مرزا غالب اعتراف بادہ خواری کے باوجود "مسائل تصوف" کا بیان کرنا موجب فخر و ناز سمجھتے ہیں، اسی حقیقت کا شدید احساس

---

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز صفحہ ۱۳۱ (۲) شعر العجم جلد پنجم صفحہ ۱۲۰

کرتے ہوئے شیخ علی حزیں نے تصوف کے متعلق کہہ دیا تھا کہ "برائے شعر گفتن خوب است"۔

تصوف کی اہمیت اور اثر آفرینی سے بسا اوقات شاعری کی ایک غیر معمولی عظمت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ اشعر سُن کر یوں تو تمام لوگ کچھ نہ کچھ اثر لیتے ہیں لیکن اہل تصوف اپنے تیز اور بیدار احساسات کی بنا پر اس سے جس قدر متاثر ہوتے ہیں اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی، شراب سخن ان کے شیشہ ہائے قلب میں آکر دو آتشہ ہو جاتی ہے، وہ استماع شعر پر صرف نعرہ ہائے تحسین و آفریں بلند کر کے خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ ہاک ہاک کر رو دیتے ہیں، فریاد و رقص کرتے ہیں یہاں تک کہ کبھی کبھی یہ جوش کیفیت مرگ محبت کا پیغام بن جاتا ہے، ایسے فدائیان نغمہ محبت کو "کشتگان خنجر تسلیم" کہہ کر ان کے لئے "ہر زماں از غیب جانے دیگر است" کی بشارت کا اعلان کیا جاتا ہے (۱) مرزا غالب نے ایک موقع پر سماع کے ایسے ہی نتائج پر اظہار تعجب کرتے ہوئے کہا ہے۔

جاں کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دم سماع
گر وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

---

(۱) حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی پر اس شعر "کشتگان خنجر تسلیم را ہر زماں از غیب جانے دیگر است" سے ایک عالم وجد طاری ہوا، جب نماز کا وقت آتا تو نماز پڑھ لیتے پھر اسی شعر کو سنتے۔ چار شب و روز یہی حالت رہی، پانچویں شب کو انتقال کیا (رسالہ حقیقت اسلام لاہور بابت جون ۱۹۳۳ء صفحہ ۴)

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ سلسلۂ مولویہ میں رقص و سماع کا رواج تھا۔ اس سلسلہ میں "سماع کی بنیاد اس عقیدے پر مبنی ہے کہ ان کا رقص ظاہری اعتبار سے روح کی گردش کا پتہ بتاتا ہے جو صوفیا کی والہانہ محبت الٰہی کی پیداوار ہے۔"

یورپ میں بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ وہاں عہد وسطیٰ کے ماہرین روحانیت یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ نغماتی توازن عالم ظاہر اور عالم باطن کے نظام میں بڑی حد تک دخیل ہے۔ ہیو آف سینٹ وکٹر Hugh of St. Victor کہتا ہے کہ موسیقی تین قسم کی ہے۔ عالمین کی، انسانیت کی، اور آلات کی۔ عالمین کی موسیقی میں سے ایک عناصر کی ہے، ایک سیاروں کی اور ایک وقت کی ہے۔ آگے چل کر وہ ان کی مزید تفصیلات بیان کرتا ہے اور آخر میں یہ نتیجہ برآمد کرتا ہے کہ کائنات ظاہری و باطنی کا تمام نظام انہیں نغمہ ہائے فلکی پر مشتمل ہے۔ رچرڈ رول آف ہیمپول Richard Roll of Hampole جو انگریزی تصوف و باطنیت کا باوا آدم ہے اس نغمۂ روحانی کو شدت کے ساتھ محسوس کرتا تھا۔ اس کو نغمۂ روحانی اور عالم روحانی کے توازنات کے درمیان ایک مطابقت معلوم ہوتی تھی۔ اس کے باطنی تجربات کے ان وجد آفریں بیانات میں جو صوفیانہ ادب کے جواہر پاروں میں شامل ہیں، اس کی مسلسل اور بالارادہ خلاقی تخیل آفرینی Musical imagery سے زیادہ کوئی بات نمایاں نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صرف یہی صورت اس کے مکاشفات کی صحیح کیفیت کو قبول کر سکتی تھی، اور ان کی ترجمانی کا بھی واحد ذریعہ تھی۔

کا وہ وجد پیدا اور بیدار عالم ہیں جس میں صوفی اپنی تکمیل تزکیہ کے وقت پہنچتا ہے عالم موسیقی ہی ہوتا ہے۔ ایسے وقت وہ عالم روحانی کو دیکھتا نہیں بلکہ سنتا ہے۔(۱)

رمزیت — استعارات و تشبیہات جو شاعری کی زینت ہیں، صوفیانہ احوال کی ترجمانی میں بہت ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں، اہل تصوف کا کام ان کے بغیر چل ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کے جذبات و مشاہدات باطنی کی ترجمانی صرف ایسے ہی اسالیب سے ہو سکتی ہے جو سامعین کے خوابیدہ احساس و شعور کو بیدار کر سکیں اور چونکہ ہر شاعرانہ طرز بیان کا مقصد ہوتا ہے ایک ایسا مفہوم ذہن نشین کرانا جو الفاظ کے ظاہری مفہوم سے بلند تر ہو، یہی سبب ہے کہ تمام صوفیانہ ادبیات میں رمزیت پسندی Symbolism کی بہتات پائی جاتی ہے (۲) کبیر کے الفاظ میں صوفیانہ لذت گونگے کی زبان کا ذائقہ ہے جس کو بیان کرنے کے بجائے وہ صرف اشاروں سے ظاہر کر سکتا ہے، گونگے آدمی کی طرح صوفی بھی اشارے کر دیتا ہے، یہی اشارے شاعری ہیں جو تصوف کی زبان ہے۔ (۳) ہمارے ادبیات میں جو ساحل و منزل، غبار و کارواں، میخانہ و جام و سبو کی متعدد اصطلاحات ملتی ہیں وہ تو صوفیوں کی رہین منت ہیں، تصنع پہ تصنع اور

---

(۱) Mysticism p. 77

(۲) Mysticism p. 79

(۳) The Nirguna School of Hindi Poetry p. 219

جاب پر حجاب طاری ہے، نغمہ سرایان بزم تصوف معترف ہیں کہ ہر چند "مشاہدۂ
حق کی گفتگو" ہی کیوں نہ ہو پھر بھی "بادہ و ساغر کہے بغیر" بات نہیں بنتی۔

قصر تصوف کی بنیادیں محبت پر قائم ہیں، عاشق کی طرح صوفی بھی ایک محبوب
کا متلاشی رہتا ہے، لیکن چونکہ اس کا محبوب جسم و جسمانیت سے منزہ اور حدود زمان
و مکان سے ماورا ہے (Transcendence) اسلئے اس کو عملی دنیا میں سکون و اطمینان نہیں ملتا، مادی
عالم میں اس کے تکمیلِ ذوق کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی، مجبوراً وہ اسکے
تلخ حقائق سے گریز کر کے خواب و خیال کے عالم میں اپنی تسکین قلب کا سامان
تلاش کرتا ہے، اس دنیا میں پہنچکر صوفی ایک آرٹسٹ (فن کار) کی حیثیت
اختیار کر لیتا ہے، "وہ اس حد تک فن کار رہتا ہے کہ وہ اپنے ذہن میں حسن کا
ایک دھندلا سا مرقع اُٹھائے پھرتا ہے مگر اس کو کوئی مرئی شکل بخشنے کی قدرت
نہیں رکھتا" وہ ایک حسین و جمیل خیالی دنیا میں رہنا پسند کرتا ہے جس میں صرف
شعر و موسیقی کا منظم امتزاج اس کے جذبات اضطراب کے ساتھ کھیل
کھیل کر انہیں بہلانے میں کامیاب ہو سکتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ
اکثر اہل باطن تجرد کی زندگی بسر کرتے ہیں، جس سے ایک نفسانی عدم آسودگی کی
کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور پھر قیامت یہ ہے کہ اسی عالم میں رقص و سماع
کے مشاغل کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے، اس سے ایک قسم کی کشمکش ظہور
پذیر ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک "عصبی اضطراب" میں مبتلا ہو جاتے
ہیں، لیکن ان کے جذبات چونکہ عام سطح سے بلند ہوتے ہیں اس لئے اس
"ارتفاع جذبہ" کی بنا پر ان کے "شہوانی جذبات خیالی اور ذوقی لطف و اہتزاز"

کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، کلیسائے روم میں نوجوان گوشہ نشین کنواری عورتوں،

ننوں Nuns کو عروسِ مسیح Bride of Christ

کہہ کر پکارا جاتا تھا (۱) یا مشرق کے کسی مشہور اہلِ باطن کا عالمِ حال میں یہ کہہ اٹھنا کہ "میں مریم ہوں اور خدا سے میری شادی ہو چکی ہے" (۲) اسی ذہنی کیفیت کی شہادت دیتا ہے، لیکن انڈرہل کا خیال ہے کہ ایسے واقعات سے جو لوگ اہلِ باطن کو Perverted Sexuality بگڑے ہوئے تصورِ جنسیت میں آلودہ سمجھتے ہیں، وہ حقیقتاً فنونِ لطیفہ سے اپنی عدمِ واقفیت کا راز افشا کرتے ہیں، (۳) وہ کہتا ہے کہ صوفیا عموماً فن کار ہوتے ہیں، لیکن لوگ یہ بتانا بھول جاتے ہیں کہ ان کے اقوال صرف تمثیلی حیثیت رکھتے ہیں، وہ عالمِ بالا کے حقائق کو عالمِ ناسوت کے حسن میں منتقل کرنے کی ایک پرجوش سعی میں مصروف رہتے ہیں، اس لیے ان کو عشقِ مجازی کی تمثیلات اور اس کے استعارات سے بہتر اور کوئی اسلوبِ بیان نہیں ملتا، اس بنا پر انڈرہل کی رائے ہے کہ اگر بہت سے ناقد اس راز کو سمجھ لیتے کہ تمثیلات و استعارات محض ملبوسات ہیں جو اظہارِ حقائق کے لئے مادی دنیا سے مستعار لیے گئے ہیں، تو وہ اکثر ان افسوسناک اور مضحکہ خیز غلط فہمیوں سے محفوظ رہتے جو ان سے ظاہر

---

(۱) Mysticism p. 138

(۲) آرٹ اور تصوف، مضمون از علی عباس صاحب جلالپوری مشمولہ ادبی دنیا اگست ۱۹۴۳ء

(۳) Mysticism p. 80

ہوتی رہی ہیں (۱)

اخفائے راز

اہلِ تصوف اپنے مسائل کو مسائلِ کشف جانتے تھے، ان کے خیال میں ان کے مشاہدات، ان علومِ باطنی کا نتیجہ ہوتے تھے جو سالہا سال کی عرق ریزیوں، شدید ریاضتوں اور شب زندہ داریوں کے بعد سرحدِ تکمیل تک پہنچتے ہیں، عام لوگوں کی عقلیں ان جلیل القدر مسائل اور دقیق روحانی نکات کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتیں، اگر کوئی نازک مسئلہ حلقۂ راز سے باہر نکل جاتا تو عام لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے جس سے بعض اوقات نہایت ناخوشگوار نتائج پیدا ہو جاتے تھے، اس خطرہ کا سدباب کرنے کے لیے تمام تعلیماتِ تصوف میں ایک رازداری کی لہر دوڑی رہتی تھی، کتمانِ اسرار میں خاص اہتمام ملحوظ رہتا تھا اور مسائلِ روحانی کو عام فہم کاروباری زبان میں بیان کرنے سے بہت احتراز کیا جاتا تھا (۲) اس سعی پردہ داری کو شاعری کے دامن سے بہتر کہاں پناہ مل سکتی تھی! استعاروں کے غلاف، تشبیہوں کی نقابیں اور صنائع بدائع کے حجابات مہیا تھے، اس لیے اظہارِ خیال کے واسطے اس ذریعہ سے خوب فائدہ اٹھایا جانے لگا، اور مذاقِ تصوف کی نشو و نما کے ساتھ ساتھ اصنافِ شعر ان نغمہ ہائے تصوف سے معمور ہوتی چلی گئیں، عوام سے جہاں یہ رازداری برتی جاتی تھی وہیں یہ بات بھی پیشِ نظر تھی کہ ذی استعداد لوگوں کو ان کیفیات و مسائل سے محروم نہ رکھا جائے

(۱) Mysticism p 80

(۲) Studies in Tasawwuf p. 8

بلکہ اُن تک اس پیغام کا پہنچانا ضروری ہے، لہٰذا اس مقصد کی تکمیل کے لئے شاعری
کو آلۂ کار بنایا گیا (۱) اس میں ایک مصلحت اور بھی تھی شطحیات کے سلسلے میں
بیان کیا جا چکا ہے کہ اہلِ تصوف بعض کلمات ایسے کہہ جاتے تھے جو قانونِ شریعت
کے منافی ہوتے تھے، بعض لوگ اسی جرم پر حکومت اور علمائے ملت کے عتاب کا
شکار ہوتے رہتے تھے، انہوں نے طرح طرح کی صعوبتیں اُٹھائیں، ترکِ وطن پر
مجبور کئے گئے، اور ان میں سے بعض کو تو جان ہی سے ہاتھ دھونا پڑے ہے۔ بایزید
بسطامی اپنے جوش کیفیت میں کہہ اُٹھے کہ پیغمبر صاحب کی طرح مجھے بھی معراج ہوئی
اس پر حسین بن عیسیٰ رئیس بسطام نے ان کو خارج البلد کر دیا، بایزید مکہ معظمہ
پہنچے، پھر کچھ روز جرجان میں رہے، جب حسین بن عیسیٰ کا انتقال ہو گیا تو اپنے وطن
بسطام میں واپس آئے (۲) اسی طرح ابوسعید خراز نے اپنی کسی تصنیف میں کہہ
دیا تھا کہ اگر تم پوچھو کہ کہاں سے آتے ہو اور کہاں جاتے ہو تو میرا جواب یہی
ہوگا کہ خدا کے پاس سے اور خدا کے پاس، علماء نے اس پر ان کی تکفیر کا فتویٰ
دے دیا (۳) ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیوانگانِ محبت کو جنونِ شاعری میں پناہ
لینا پڑی، نثر کے بجائے جب ایسی باتیں نظم میں کہی جاتیں تو ان کی مذہبی
اور سنجیدہ حیثیت اکثر کالعدم متصور ہوتی تھی، لوگوں نے سنیں اور یہ کہہ کر

---

(۱) Studies in Tasawwuf p. 8

(۲) تصوف کی مختصر تاریخ مضمون از مولوی عبدالحلیم صاحب شرر مشمولہ رسالہ تصوف ماہ جون سنہ ۱۹۲۶ء ص ۵

(۳) ایضاً ایضاً ایضاً ص ۵

ٹال دیں کہ دیوانے کی بڑ اور مجذوب کی بڑ ہے، کہنے دو شاعری ہی تو ہے، در خور اعتنا نہیں، بات یہ تھی کہ شاعری تصنعات سے گرانبار ہو کر رفتہ رفتہ ترجمانی صداقت کی ذمہ داری سے سبکدوش سی ہوتی جا رہی تھی، اس کے لب و لہجہ میں صرف تفریحی پہلو تلاش کیا جاتا تھا، کلام شعراء میں مذہبی نکتہ چینی کی گنجائش مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی، اس لئے وہ تحفظ کا ایک کامیاب ذریعہ قرار پا گئی، ان تمام حالات کا یہ نتیجہ ہوا کہ کچھ عموماً تصوف و شاعری میں ایک گہری وابستگی بڑھتی چلی گئی، یہانتک کہ بیسویں صدی کا اردو شاعر بھی اس خیال سے کہ شریعت "ذوق تکلم" کی "گریباں گیر" نہ ہو سکے اپنے دل کا مطلب استعارے میں چھپا جاتا ہے (۱)

---

(۱) علامہ اقبال مرحوم: شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

تصوّف کی تعریف

تصوف قلب انسانی کی ایک کیفیت کا نام ہے، وہ سرتاپا ذوق و وجدان ہے، اس لئے اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، اس کی حقیقت بیان کرنے میں ہماری بہتر سے بہتر عبارتیں اور فصیح ترین ترکیبات لفظی تشنۂ تکمیل رہ جاتی ہیں، نا محرمان بزم تصوف کا تو ذکر ہی کیا ہے خود صدر نشینان محفل تصوف اس کی ایسی تعریف کرنے سے قاصر ہیں جو جامع اور مانع ہو، انہوں نے بے شمار طریقوں سے اس کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ہر تعریف لفظی اس کے ایک یا چند پہلوؤں کو واضح کرتی ہے۔ الفاظ کا کوئی انتخاب ایسا نہیں ملتا جو اس کو پورے طور پر بے نقاب کرسکے، ذیل میں چند تعریفات پیش کی جاتی ہیں جن کو پڑھ کر سوائے اس کے کہ ادائے حقائق میں کلام انسانی کی

ہمت شکن نارسائی کا اعتراف کیا جائے اور کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔
۱۔ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے (۱) ذوالنون مصری
۲۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے ساتھ تو ہے بدوں اس کے کہ کوئی علاقہ ہو (۲) جنید بغدادی
۳۔ تصوف حقائق کا حصول اور خلائق کے مال و متاع سے یاس ہے (۳) معروف کرخی
۴۔ تصوف نفس کا اللہ کے ساتھ اس کی مرضی پر چھوڑ دینا ہے (۴) رویم
۵۔ تصوف اخلاق پسندیدہ کا نام ہے (۵) ابوعلی قزوینی
۶۔ تصوف یہ ہے کہ اس کا صاحب اپنے ظاہر و باطن کو نہ دیکھے (۶) علی بن بندار صیرفی
۷۔ تصوف تمام نفسانی لذتوں کے ترک کر دینے کا نام ہے (۷) ابوالحسن نوری
۸۔ صوفی وہ ہوتا ہے جو دونوں جہان میں بجز اللہ عزوجل کے اور کسی کو نہ دیکھے (۸) شبلی رح
۹۔ تصوف خلق نیک کا نام ہے (۹) مرتعش رح
۱۰۔ تصوف ایک حقیقت ہے جس کے لئے کوئی رسم نہیں (۱۰)

۱۔ الغزالی ص ۱۱۵ — ۵۔ کشف المحجوب ص ۴۸ — ۹۔ کشف المحجوب ص ۴۷
۲۔ عوارف المعارف ص ۶۵ — ۶۔ ایضاً ص ۴۶ — ۱۰۔ ایضاً ص ۴۲
۳۔ " " ص ۶۵ — ۷۔ ایضاً ص ۴۱
۴۔ ایضاً ص ۴۹ — ۸۔ ایضاً ص ۴۴

تعریفات بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو صوفی جس مقام میں ہے اور جس زاویۂ نگاہ سے وہ مشاہدۂ حقیقت کر رہا ہے اسی کے اعتبار سے اس نے اس کو سمجھا ہے، اور بیان کرنے کی کوشش کی ہے، ایسی صورت میں کسی تعریف کو مکمل قرار نہیں دیا جا سکتا، رجوع الی اللہ، ترک ماسوی اللہ قناعت و توکل، تسلیم و رضا، تزکیۂ اخلاق، نفس کشی، اور استغراق وغیرہ تصوف کے مختلف پہلو ہیں، اصل مقصد حقیقت مطلقہ کی تلاش ہے، انسان کا فرض ہے کہ وہ اخلاقی صفات سے آراستہ ہو، اور اس حقیقت مطلوبہ سے اس کا تعلق خلوص آمیز اور مستحکم ہو جائے، محبوب حقیقی جو ہر تقدس سے آراستہ و پیراستہ ہے، اس لئے تزکیۂ نفس اور اصلاح باطن کے بغیر اس سے واصل ہونا ممکن نہیں، ضرورت ہے کہ ایک ایسا ضابطۂ فکر و عمل ترتیب دیا جائے جو نفس کی کثافتوں کو دور کر کے انسان کو تقرب خدا کا ذریعہ بنا دے، لیکن ملحوظ رہے کہ یہ بھی تصوف کی نہیں بلکہ فن تصوف کی تعریف ہوئی، نفس تصوف و باطنیت کی تعریف حد امکاں سے باہر ہے، وہ کسی خاص طریقۂ عبادت یا آئین پرستی کا نام نہیں بلکہ ایک بادۂ بے نام کا نشہ، روح محبت کا نغمہ، کائنات کے دل کی دھڑکن، اور قلب انسانیت کی آواز ہے، وہ "فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے،" انڈرہل کے الفاظ میں حقیقی تصوف کی بنیاد انسان کی شخصیت میں جاگزیں ہے، اس لئے اساسی طور پر وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو صرف قلب سے تعلق رکھتی ہے (۱) یہی سبب ہے کہ اس "معنی بے لفظ"

۱ـ Mysticism p. 82

کی تعریف کرتے ہیں ہر بامعنی لفظ بے معنی ثابت ہوتا ہے۔

تصوف کی وجہ تسمیہ

جس طرح تصوف کی تعریف ناقابلِ یقین ہے اسی طرح اس کی وجہ تسمیہ بھی اختلافِ خیال کا مرکز بنی ہوئی ہے، مولانا شبلی امام غزالی کے حوالے سے رقمطراز ہیں۔

"امام صاحب موصوف نے ایک دوسرے موقع پر تصوف کی وجہ تسمیہ کی نسبت لکھا ہے کہ اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین رائیں ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ صحابہ میں سے جو لوگ اہل صفہ[1] کہلاتے تھے یہ ان کی طرف منسوب ہے۔ بعض کے نزدیک اس کا ماخذ صفا ہے، بعض کے نزدیک صف، لیکن قاعدۂ اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہیں" (۲)

مولانا شبلی اسی مقام پر آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ صوف سے ماخوذ ہے جس کے معنی پشمینہ کے ہیں، لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں"۔

---

(۱) صفہ سائبان کو کہتے ہیں، مسجد نبوی کے کنارے پر ایک سائبان تھا، اصحاب رسول ﷺ میں سے کچھ لوگ بالکل تجرد کی زندگی بسر کرتے تھے، حدیثیں سننا، عبادتیں کرنا ان لوگوں کا خاص مشغلہ تھا، انہوں نے اپنی تمام زندگی پیغمبر صاحب کی تربیت پذیری پر نذر کر دی تھی، یہ لوگ اصحاب صفہ کہلاتے تھے" (سیرۃ النبی جلد اوّل ص۲۷۱)

(۲) الغزالی ص۱۱۴

لیکن حضرت علی الہجویری کی رائے اس کے خلاف ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق لباس صوف اہل تصوف کا امتیازی نشان تھا، یہی نہیں بلکہ آنحضرت صلعم کی سنت بھی ہے، ثبوت میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں عَلَیْکُمْ تلبسُ الصُّوفِ تَجِدُونَ حَلَاوَۃَ الْاِیْمَانِ فِی قُلُوْبِکُمْ یعنی صوف کا لباس اختیار کرو تم اپنے دلوں میں حلاوت ایمان پاؤ گے (۱) اس سلسلے میں بعض مشہور اصحاب رسول کا ذکر کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ سب لباس صوف کو محبوب رکھتے تھے، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں، انہوں نے حضرت حسن بصری کا یہ قول پیش کیا ہے کہ انہوں نے ستر اہل بدر کو دیکھا تھا جو زیادہ صوفی تھے، جن کی پوشاک صوف تھی، پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ "ہمیشہ سے صالحین اور زہاد اور متقین اور عباد کو صوف ہی کا لباس مرغوب اور مطبوع رہا ہے" (۲) اس کے یہ معنی ہوئے کہ اگر عہد نبوی کے عزلت نشیں اور زہد پسند بزرگوں کو اولین صوفیا میں تسلیم کر لیا جائے تو تصوف آسانی کے ساتھ صوف سے مشتق قرار دیا جا سکتا ہے مستشرقین یورپ نے بھی زیادہ تر اسی نظریہ کی حمایت کی ہے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ "تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا" اور اس کا مادہ سوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں، دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا، اور

---

(۱) کشف المحجوب ص۴۹ (۲) کشف المحجوب ص۴۷

چونکہ حضرات صوفیا میں اشراقی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو سوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا، رفتہ رفتہ سوفی سے صوفی ہو گیا (۱) مرکس (MERX) کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ لفظ یونانی (sophos) سے پیدا ہوا ہے یعنی سوف سے صوف ہوا اور پھر بعد میں صوفی ہو گیا (۲) نیز علامہ ابوریحان بیرونی اسی خیال کے حامی ہیں (۳) لیکن پروفیسر نولڈیکے نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ لفظ سوفس (جو سوف سے بنا یا جاتا ہے) بذاتہ مشرق کی کسی زبان میں نہیں آیا، اور ایسی صورت میں ناممکن ہے کہ اس سے تصوف مشتق ہوا ہو، دوسری دلیل یہ ہے کہ یونانی الفاظ عربی میں سریانی کے ذریعہ آئے اور خود سریانی زبان میں یہ لفظ نہیں پایا جاتا پھر کیوں کر ممکن ہے کہ عربی زبان میں آگیا ہو، آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر تھوڑی دیر کے لیے مان لیجیے کہ کسی صورت سے یہ لفظ عربی میں آگیا اور سوفس (سوف) مادہ ہو گیا تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ س کے بجائے ص سے اس کا املا کس قاعدے سے ہو گیا۔ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ کبھی کبھی عربی میں ایسا ہوا ہے کہ س کے بجائے یونانی الفاظ ص سے ہو گئے ہیں، یہ سچ ہے مگر سب کے لئے قاعدے مقرر ہیں۔ اور یہ کسی قاعدے میں نہیں آتا" (۴)

مولوی عبدالحلیم صاحب شرر نے ابن جوزی کے حوالے سے لفظ صوفی پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے:-

---

(۱) الغزالی صـ۱۱۹

(۲) آئینۂ معرفت صـ۶

(۳) آئینۂ معرفت

(۴) آئینۂ معرفت

"جاہلیت عرب میں صوفہ نام ایک گروہ تھا، جو لوگ تارک الدنیا ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول ہو جاتے اور کعبہ کے پاس بیٹھے رہا کرتے تھے، یہ لوگ خاندان غوث بن مر میں سے تھے جو تمیم بن مرہ کا ایک قبیلہ تھا، پھر بعد بعثت نبوی اسلام میں جو لوگ ان کے ہم مذاق پیدا ہوئے وہ بھی انہیں کی جانب منسوب ہو کے صوفی کہے جانے لگے۔" (۱)

تصوف کو صوفانہ (ایک ترکاری) اور صفوۃ القفاد (بالوں کا حلقہ پس گردن پر ہو) سے بھی ماخوذ قرار دیا جاتا ہے، (۲) لیکن یہ دونوں رائیں عام طور پر قابل قبول نہیں رہی ہیں، اس لئے ان کے متعلق کسی بحث کی ضرورت نہیں،

محققین نے تصوف کے ماخذ کے متعلق صوف، صفا، اور صفہ پر زیادہ زور دیا ہے۔ لیکن ان تینوں میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے، صوف کی تائید میں حضرت علی الہجویری، شیخ شہاب الدین سہروردی اور مستشرقین یورپ کے خیالات بڑے وزن رکھتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ صوف سے یائے نسبتی کے ساتھ صوفی بنا ہو اور پھر باب تفعل سے تصوف (مصدر جعلی) قرار دے لیا گیا ہو، ڈاکٹر نکلسن نے بھی تصوف کو صوف سے مشتق قرار دیا ہے، اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ ایران میں صوفی کو "پشمینہ پوش" بھی کہتے ہیں اور یہ محض صوف کی رعایت ہے (۳) عہد رسالت کے عباد و زہاد میں تصوف کے

---

(۱) مضمون از مولوی شرر مشمولہ رسالہ تصوف لاہور ماہ جون ۱۹۲۴ء ص ۲-۳

(۲) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد چہارم ص ۶۸۱

(۳) آئینہ تصوف ص ۶

آثار اچھی طرح نظر آتے ہیں لیکن اگر حضرت ہجویری اور سہروردی وغیرہ کے اقوال جو صوف کی موافقت میں ہیں صحیح مان لیے جائیں تو پھر یہ بات ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے کہ ۲۰۰ھ ہجری تک لباس صوف کو مذہب عیسوی کا نشان سمجھ کر ناپسند بھی کیا جاتا تھا، اور فرقد شاگرد حسن بصری کو اس کے استعمال پر مطعون کیا گیا، البتہ بعد میں اس کو اسلامی ملبوس تسلیم کر لیا گیا (۱)

صفا کے متعلق بھی ایسی ہی اشکال رونما ہوتی ہیں، ایک طرف تو اس سے لفظ تصوف کا مشتق ہونا قاعدہ اشتقاق کی رو سے غلط قرار دیا جاتا ہے دوسری طرف بعض اکابر صوفیا صفا کی صحت پر زور دیتے ہیں وہ اس طرح کہ مادہ صفا سے باب مفاعلت (تیسرے باب) پر مصافات مصدر ہوا جس کی ماضی معروف صافی اور ماضی مجہول صوفی (صاف کیا گیا) قرار پائی (۲) حضرت ہجویری سب سے زیادہ زور لفظ صفا ہی پر دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تمام دوسرے معانی بجز لفظ صفا لغوی حیثیت سے کمزور ہیں، اس لئے صفا سب سے بہتر ہے (۳) اس لحاظ سے کہ اہل تصوف کا مقصد صفائے باطن ہوتا ہے۔ حامیان صفا کے اقوال بھی حقیقت سے بعید نہیں معلوم ہوتے۔

اسی طرح اگرچہ تصوف صفہ سے مشتق قرار نہ دیا جا سکے لیکن اہل صفہ کی روش حیات صوفیا کے طریق کار سے بہت مشابہت رکھتی ہے مثلاً ترک لذات اعزلت نشینی،

---

(۱) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد چہارم صفحہ ۶۸۲

(۲) ایضاً　　　ایضاً صفحہ ۶۸۱

(۳) کشف المحجوب صفحہ ۳۴

کثرت ذکر و عبادات وغیرہ غرضیکہ اہل تصوف کے تمام نمایاں اوصاف اہل صفہ میں
نظر آتے ہیں، اس لئے صوفیاء کو اصحاب صفہ کے باقیات صالحات قرار دیا جاسکتا
ہے۔ غرضیکہ کسی ایک نظریہ کو قطعی طور پر تسلیم کرنا نہایت دشوار ہے، ہمیں یہ
کہہ کر خاموش ہو جانا چاہیئے کہ جس طرح تصوف ایک ناقابل بیان حقیقت ہے
اسی طرح خود لفظ تصوف کی ماہیت بھی فی بطون الصوفیاء ہی قرار دی جاسکتی
ہے، جس تک ہماری تحقیق و معلومات کی رسائی ناممکن ہے۔

تصوّف کا ماخذ

مذاقِ تصوف کی تخلیق اہلِ اسلام میں تمام دوسری مللِ عالم کی طرح
غیر شعوری طور پر ہوئی ۔ پہلے سے اس کا کوئی ضابطۂ فکر و عمل موجود نہ
تھا ۔ اس مسلکِ خاص کو بالارادہ وضع نہیں کیا گیا ۔ اس کے لیے کسی
مجلس یا انجمن کا قیام عمل میں نہیں آیا ، نہ کوئی تجویز پیش کی گئی ۔ نہ اس
کی رسمی تائید ہوئی ، نہ کثرتِ آرا یا اتفاقِ آرا سے یہ تجویز منظور کرائی گئی ،
تصوف کوئی پیغام نہ تھا جو الفاظ کے ذریعے کانوں تک یا کلک و قرطاس
کے ذریعے آنکھوں تک پہونچایا گیا ہو ۔ بلکہ ایک انسانی جذبہ تھا جو دیگر مذاہب

کی طرح پیروانِ اسلام میں بھی سازگار حالات سے تقویت پذیر ہوتے ہوتے تشکیل پاگیا اور رفتہ رفتہ اس میں ایسی رنگ آمیزیاں ہوئیں کہ اب تو بعض اوقات اس کی صورت پہچاننے میں بھی دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر تارا چند صاحب کے الفاظ میں "تصوف ایک ایسا دریا ہے جس کی سطح متعدد قطعاتِ ارض کے معاون دریاؤں کے ملنے سے وسعت پذیر ہوتی جاتی ہے"(۱) نتیجہ یہ ہے کہ جو تصوف آج اہلِ اسلام سے منسوب ہے وہ بعض اعتبارات سے خالص معلوم نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کی تخلیق خالص اسلامی طور پر ہوئی بھی ہے یا نہیں؟ اگر یہ خالص اسلامی ہے تو آج اس میں ایسے عناصر کیوں شامل ہیں جو بالکل غیر اسلامی ہیں؟ اور اگر اس کا ماخذ اسلامی تعلیم نہیں ہے تو پھر یہ کہاں سے ظہور میں آیا؟ ان اشکال کی بنا پر اس کے ماخذ کے بارے میں متعدد نظریے پیش کیے گئے ہیں جن میں سے چار نظریے خاص طور پر موضوعِ بحث قرار دیے جا سکتے ہیں۔

(۱) تصوف ایک خود رو تحریک ہے۔

(۲) تصوف سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔

(۳) تصوف اشراقیت نو جدیدہ سے ظہور میں آیا۔

(۴) تصوف کا ماخذ خالص اسلامی تعلیم ہے۔

---

(1) Influence of Islam on Hindu Culture p. 63

سطور ذیل میں ان تمام نظریات کی کسی قدر تفصیل پیش کی جاتی ہے اور یہ بھی واضح کیا جاتا ہے۔ کہ وہ کس حد تک قابل قبول ہیں۔

پہلا نظریہ اس نظریہ کے مطابق تصوف ایک خود رو تحریک ہے جو بغیر کسی داخلی یا خارجی اثر کے ظہور میں آگئی اور نشو و نما پاتی رہی۔ یہ نظریہ اگرچہ جزوی طور پر صحیح ہے لیکن جس خیال پر اس کو قائم کیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اسلام میں عام طور پر ظاہریت اور مراسم پرستی کا بازار گرم تھا اور ان حالات میں پریشان روحوں کے واسطے کوئی سامان سکون و طمانیت موجود نہ تھا' اس کی تائید اس طرح کی جاتی ہے کہ ابتدائی دور کے اہل تصوف حضرت ابراہیم بن ادہم' داود طائی' سفیان ثوری' اور ابوہاشم وغیرہ کے جو اقوال دستیاب ہوتے ہیں وہ اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ یہ لوگ مروجہ اسلامی آئین پرستی اور ضابطہ آرائی کے علاوہ کسی عمیق تر اور زیادہ اطمینان بخش شئے کے متلاشی تھے' وہ عشق الٰہی میں خلوص کے درجۂ کمال پر فائز تھے اور ان کے تمام مشاغل عشق و عبادت محض تقرب خدا کی نیت سے ہوتے تھے نہ کہ اس عذاب کے خوف یا تمنائے رحمت الٰہی جو خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے (۱) اور چونکہ اسلام میں اس ارتقائے روحانی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اس لئے انہوں نے ایک علیحدہ روحانی مسلک کی بنیاد ڈالی' بالفاظ دیگر اس کا یہ مطلب ہوا

---

(۱) Literary History of Persia Vol. I p. 424

کہ اسلام کی تعلیمات صرف مادیت تک محدود تھیں اور اس نے روحانی نشو و نما کا کوئی پیغام نہیں پہنچایا۔ نگاہِ تحقیق بتاتی ہے کہ یہ خیالات حقیقت سے کتنے بعید ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام انسان کو پیکرِ عمل بنانا چاہتا ہے اور اس غرض سے اس کو ضروری مادی مشاغل سے باز نہیں رکھتا۔ اس نے کسب معاش کے تمام جائز و معقول طریقے، ازدواجی و متاہل زندگی کی آسانیاں اور متمدن نظامِ حیات کی تمام خوشگواریاں دکھا دی ہیں مگر اسی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ ترین روحانی زندگی کے مقدس و منور ابواب بھی وا کر دیے ہیں۔ زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں صرف حضرت علی علیہ السلام کا یہ ارشاد اس خیال کی تردید کے لیے کہ اسلام میں خلوصِ عبادت کی کمی تھی، بالکل کافی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔ مَا عَبَدْتُکَ یَا رَبِّ شَوْقاً اِلٰی جَنَّتِکَ وَلَا خَوْفاً مِنْ نَارِکَ بَلْ وَجَدْتُکَ اَھْلاً لَہٗ (یعنی اے خدا میں نے تیری عبادت نہ اشتیاقِ جنت میں کی نہ خوفِ نار سے بلکہ صرف اس لیے کہ تجھ کو عبادت کا اہل پایا)۔ آپ زمانۂ رسالت میں موجود تھے اس لیے آپ کا یہ ارشاد پڑھنے کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ اسلام میں حقیقی ذوقِ عبادات اور ارتقائے روحانی کے لیے کسی گنجائش کی کمی محسوس ہو سکتی تھی۔ تعلیمِ اسلامی کا یہ مقصد نہیں تھا کہ وہ انسان کو مشاغلِ حیات سے بیزار کر کے ہمیشہ کے لیے کسی کنجِ تنہائی میں لے جا کر بٹھا دے اور اس کا عدم و وجود اہلِ عالم کے لیے برابر ہو جائے۔ وہ صرف خلوت نشین عباد و زہاد پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ اس کے ظلِ ممدود میں زہاد، علماء، حکمران، صناع، اطباء، صحرانورد، اہلِ قلم، اہلِ سیف،

قوی و ناتواں سب کو جگہ مل سکے۔ یہ صوری و معنوی اوصاف اسلام کے ابتدائی مبلغین میں نہایت آب و تاب سے جلوہ گستر رہے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ اسلام کی ظاہرداری رسم پرستی اور ضابطہ آرائی تحریک تصوف کا باعث ہوئی اسلام کو مرکز روحانیت سے بہت دور ہٹا دینے کا مترادف ہوگا جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

دوسرا نظریہ

اس نظریے کے مطابق تصوف ایک غیر جنبلی سامی مذہب (اسلام) کے خلاف ایک آریائی ردِّ عمل کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آریائی (یعنی ایرانی و ہندی) مذاہب کے لوگ روحانی مسائل اور فلسفیانہ افکار میں اس وقت بہت سی منازل ارتقا طے کر چکے تھے جبکہ وہ بہ جبر و اکراہ اسلام قبول کرنے پر مجبور کیے گئے۔ جو ضابطہ رسمیات سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا۔ قبول اسلام کے بعد آریائی مذاہب کے افکار کہنہ عود کر آئے۔ ان افکار اور تعلیمات اسلامی کے درمیان ایک اختلاف و کشمکش پیدا ہونے لگی۔ عقائد اسلام سے خلاصی پانا ممکن نہ تھا۔ ساتھ ہی اپنے عقائد کہنہ کو رد کرنا بھی دشوار تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرح کی مفاہمت عمل میں آئی اور اسی مفاہمت کا نام تصوف ہے۔"

اس نظریے کی صداقت پر بحث کرنے سے پہلے آریائی مذاہب کے افکار و تخیلات کی کسی قدر تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے کہ آریائی مذاہب دو بڑی شاخوں میں منقسم ہیں یعنی (۱) ایرانی اور (۲) ہندی۔ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ پیش کیا جاتا ہے۔

تصوّف کا ارتقاء

اسلام نے دنیا کو ایک ایسا ضابطہ قوانین عطا کیا جو حیات انسانی کے
ہر شعبہ پر حاوی تھا معاش و معاد کے اہم ترین مسائل سے لیکر آداب خواب و
بیداری، رفتار و گفتار، سفر و حضر، طعام و سلام کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے
اس کی تعلیمات میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ خود قرآن مجید اس امر کا مدعی ہے
کہ اس میں ہر چیز موجود ہے [illegible] (۱) دوسرے

---

(۱) [illegible] الا فی کتاب مبین [illegible] کوئی ایسی خشک و تر چیز نہیں ہے [illegible]

مقام پر لَیسَ لِلاِنسَانِ اِلّا مَا سَعٰی (۱) کہہ کر اس حقیقت کو منکشف کر دیا ہے کہ انسان کو حصول مقاصد کے لئے جد و جہد کرنا ناگزیر ہے۔ ان تعلیمات قرآنی کی روشنی میں جب ہم پیغمبر اسلام کی ذات گرامی پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت کی مقدس زندگی تعلیمات قرآنی کا مکمل نمونہ تھی، آپ نے گلہ بانی کی، شغل تجارت اختیار کیا، ازدواجی زندگی بسر کی، سفر کئے، جہاد کئے، غرضیکہ آپ عرصۂ حیات میں ایک عملی انسان کی صورت میں نظر آتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ روحانی نشو و نما کے پہلو بھی نظر انداز نہیں کئے گئے، غار حرا (۲) کی معرفت آگیں تنہائیوں میں مصروف مراقبہ رہنا، راتوں کو اٹھ اٹھ کر طاعات و عبادات میں اس قدر مشقت اٹھانا کہ پائے مبارک متورم ہو جائیں، مسلسل فاقوں سے شکم مطاہر پر پتھر باندھ لینا، یہ تمام باتیں اُس تعلیم روحانی کا جزو اعظم تھیں جن کو آپ نے اپنی بے نظیر مثال سے نقش قلوب بنا کر دکھا دیا۔

آنحضرت نے اپنی حیات طاہرہ ایسی سادگی سے بسر کی جو ہر قسم کے تکلفات و

---

(۱) سورۂ نجم (انسان کو صرف وہی ملتا ہے جسکی وہ کوشش کرے)

(۲) مکۂ معظمہ سے تین میل پر ایک غار تھا جسکو حرا کہتے ہیں، آپ مہینوں وہاں جا کر قیام فرماتے، کھانے پینے کا سامان لے جاتے، وہ ختم ہو چکتا تو پھر گھر پر تشریف لاتے، اور پھر واپس جا کر مراقبہ میں مصروف ہو جاتے"

(سیرۃ النبی جلد اوّل صہ ۱۹۶)

تصنعات سے پاک تھی، رہنے کا مکان، بستر، لباس، غذا، غرضکہ زندگی سے متعلق جتنے امور تھے سب میں انتہائی سادگی ملحوظ تھی، یہی ترک لذات، وفورِ عبادات ومجاہدات، صیام النہار اور قیام اللیل، اپنی روحانی اور باطنی اہمیت کی بنا پر تعلیم اسلام کے ایک نمایاں رخ کی ترجمانی کر رہے تھے، آنحضرت نے اپنے قول وعمل سے اچھی طرح واضح کر دیا کہ حلقہ بگوشان اسلام کو اپنا وقت زندگی کے ظاہری وباطنی دونوں شعبوں میں تقسیم کر دینا کمال انسانیت کی دلیل ہے، اہل تصوف میں ترک علائق، تجرد، محویت واعتکاف وغیرہ کے جو تصورات بعد میں نمایاں ہوئے وہ عہد رسالت کے تصورات سے کسی حد تک مختلف ہیں، تاہم اتنا واضح ہے کہ صوفیائے متاخرین کے اکثر طریقے محض خارجی تعلقات کے اثر سے ظہور میں نہیں آئے، بلکہ اپنی اصلیت کے اعتبار سے وہ خالص اسلامی عبادات سے ماخوذ تھے، البتہ بعد میں افراط وتفریط سے ان کی صورتوں میں کچھ تبدیلیاں پیدا ہو گئیں، اس تمہید سے ہم یہ امر ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات میں ابتدا ہی سے ایک اطمینان بخش روحانی ترقی کی گنجائش موجود تھی۔ یہ خیال کرنا کہ تصوف اسلام میں روحانی مجاہدات کے طریقے عہد رسالت سے کئی سو برس بعد حسین بن منصور وغیرہ کی بدولت رائج وشائع ہوئے کسی طرح پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچتا۔

اسلام انسان کو فضائے حیات میں ایک برق مضطرب بنا کر رکھنا چاہتا ہے۔ اس کی تعلیمات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ وہ انسان کے ذمے تین قسم کے فرائض عائد کرتا ہے، جو حقوق اللہ، حقوق العباد اور حقوق النفس ہیں، پہلی قسم میں وہ فرائض شامل ہیں جو اس کو محض خالق

موجودات کے لئے انجام دینا پڑتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جو مخلوقات کے لئے عمل میں لائے جاتے ہیں، تیسرے وہ ہیں جو خود اپنے نفس کی اصلاح و تربیت اور اپنے وجود کے قیام و نشوونما کے لئے انجام دینا پڑتے ہیں، ان فرائض کی انجام دہی اگر اس کو ایک طرف معبودِ حقیقی سے قریب کر دیتی ہے تو دوسری طرف اس کو اس بات کا موقع دیتی ہے کہ وہ دنیا میں ایک باعمل شخصیت اور سوسائٹی میں ایک کارآمد فرد کی حیثیت سے زندگی بسر کر سکے، مسلمانوں کی الہامی کتاب نے غرضِ تخلیق صرف عبادت بتائی ہے، وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۱) (اور ہم نے جن و انس کو نہیں پیدا کیا مگر صرف اس لئے کہ وہ عبادت کریں) جب ایسا ہے تو عبادت کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مستحسن نہیں قرار پا سکتا، اس لئے کہ کسی دوسری صورت میں غرضِ تخلیق پوری نہیں ہوتی، تھوڑے سے تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں صرف رسمی طریقہ ہائے عبادات کی بجا آوری پر تکمیل غرضِ تخلیق کا انحصار نہیں ہو سکتا، لاریب طاعات و عبادات بھی ضروری ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان شب و روز صوم و صلوٰۃ ہی میں مصروف رہے، کیونکہ ایسی حالت میں وہ کوئی دوسرا کام انجام نہیں دے سکتا، حالانکہ بہت سی دوسری جائز ضروریات باقی رہ جاتی ہیں جن کے حاصل کرنے کی تعلیم دی جا چکی ہے، معلوم ہوا کہ باضابطہ اذکار و عبادات کے ساتھ حقوقِ نفس اور حقوقِ عباد کی بجا آوری عبادات میں شامل ہے جس کے بعد

---

(۱) سورۂ ذاریات۔

انسان کا ہر عمل نیک عین عبادت بن کر اُسے اپنی غائیت تخلیق کو پورا کرنے کے قابل بنا سکتا ہے، بات یہ ہے کہ اسلام صرف عزلت نشین زہاد اور تارک الدنیا فقرا اور درویش پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے حلقہ بگوشوں کو عبادت گذار مجاہد، خدا شناس تاجر، نیک کردار عالم، اتقا شعار صناع اور ذ گذار مزارع اور حق پرست شہری بنانا چاہتا ہے، قرآن مجید نے جہاں جہاں حیات دنیا کو لہو ولعب سے تعبیر کیا ہے اور حیات آخرت کو حقیقی زندگی بتایا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ حیات ظاہری کو مقصود بالذات نہ سمجھ لیا جائے۔ بلکہ اس کو مزرعۂ آخرت سمجھ کر مکروہات دنیا سے احتراز کیا جائے۔ زندگی کو ایک امتحان اور آخرت کو اس کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے، اس لئے عالم اسباب سے مکمل طور پر بے تعلقی اختیار کر لینے سے مدارج امتحان کا طے کرنا ناممکن ہے، اسلام میں حیات دنیا کی صرف وہ صورت مذموم ہے جو دل کو یاد خدا سے غافل کر دے، مولانا روم فرماتے ہیں ؎

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

اسی طرح حیات ظاہری کے وہ مشاغل جو قلب کو کسی طرح یاد خدا کی طرف مائل کر دیں عین دین ہیں ہمارا ایک شاعر کہتا ہے ؎

اُسے ہم آخرت کہتے ہیں جو مشغول حق رکھے
خدا سے جو کرے غافل اُسے دنیا سمجھتے ہیں — اکبر

اسلام نے بہ وضاحت اعلان کر دیا کہ دین و دنیا دو مختلف و متضاد چیزیں

نہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں اور انسان وہی ہے جو دونوں حیثیتوں سے کامل ہو۔ یہی سبب ہے کہ رہبانیت کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں "لا رھبانیۃ فی الاسلام" صوفیائے متقدمین کے حالات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے لیکن بعد میں کچھ اسباب ایسے رونما ہوئے جن سے صوفیائے اسلام میں حد سے بڑھی ہوئی عزلت گزینی، ترک نعمات جائزہ اور فقدان عملی کی وہ صورت پیدا ہو گئی جو رہبانیت سے بہت زیادہ مشابہ ہونے کے باوجود اسلامی تصوف کا جوہر سمجھی جانے لگی حالانکہ اس بڑھتے ہوئے سیلاب کا سرچشمہ عہد نبوی ہی میں موجود تھا۔

بارگاہِ رسالت سے فیضیاب ہونے والوں میں بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی زندگیاں جائز مادی مقاصد کے حصول اور اکتساب روحانیت کے معقول و متناسب امتزاج کا پہلو لیے ہوئے شاہراہ اعتدال سے سرمو منحاوز نظر نہیں آتیں لیکن بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنی تمام توجہ زندگی کے باطنی پہلو پہ مبذول کر دی تھی، وہ تخفیف حاجات، کثرت طاعات اور زہد و خلوت نشینی میں ایک غیر معمولی مبالغہ برتنے کے عادی ہو گئے تھے، اصحاب صفہ کی جماعت اس اعتبار سے بہت آگے بڑھی ہوئی تھی، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ یہی جماعت بالکل غیر شعوری طور پر دنیائے اسلام میں عملی تصوف کے آغاز کا باعث ہوئی۔ لیکن اگر یہ سچ ہے تو ابھی زمانے میں ان کو صوفی کہہ کر کیوں نہ پکارا گیا؟ اس کا جواب محققین یہ دیتے ہیں کہ اس وقت تک صوفی کا لفظ وضع نہیں ہوا تھا اور لوگ اپنے درجات کے لحاظ سے دوسرے معزز ناموں مثلاً مہاجرین، انصار،

تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے مخاطب کیے جاتے تھے، عقائد میں فلسفیانہ تفکرات اور عقلی استدلال کو دخل نہ تھا، شرط اسلام ورزش ایمان بالغیب سے زیادہ نہ تھی، عبادتوں کے طریقے بھی صرف وہی رائج تھے جو آنحضرتؐ اور آپ کے نیک نفس جانشینوں نے تعلیم کئے تھے، ڈاکٹر نکلسن کے بیان کے مطابق اسلام کے دور اول میں جو صوفی زاہد و عابد تھے ان پر خوف الٰہی طاری رہتا تھا، یہانتک کہ اس کی قہاریت و جباریت کے تصور سے لرزہ براندام رہنا ان کی پہچان قرار پاگئی تھی، اس فضائے خوف میں محبت خدا کے جذبات اور اس کے رحیم وکریم ہونے کے اعتقادات کچھ دبا ہوا پہلو اختیار کئے ہوئے تھے، (۱) خوف الٰہی میں گریہ وزاری کرنا اور خیال معاصی سے مضطرب الحال رہنا ان متقدمین کے حالات میں خاص زور دے کر بیان کیا جاتا ہے، حضرت حسن بصری کو گروہ صوفیا کا پہلا نمایاں فرد سمجھا جاتا ہے، اگرچہ اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ نکلسن نے بھی ان کو حقیقی معنوں میں صوفی ماننے سے انکار کیا ہے (۲) عام طور پر یہ خیال ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے علم باطنی حاصل کیا تھا، لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت کے وقت حسن بصری کی عمر صرف انیس (۱۹) سال کی تھی، نیز یہ کہ ان کی ابتدائی پرورش بصرہ میں ہوئی تھی (۳) اور آئمہ حدیث نے ان کا جناب امیر سے

---

(۱) A Literary History of the Arabs p. 225

(۲) A Literary History of the Arabs p. 227

(۳) Mystic Tendencies in Islam p. 84

سے سماع حدیث بھی تسلیم نہیں کیا ہے" (۱) بہرحال ان کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان پہ ایسی کیفیات خوف طاری رہتی تھیں کہ ان کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا تھا گویا تمام آتش جہنم انہیں کے لیے پیدا کی گئی ہے" (۲)

لفظ صوفی کا ظہور شیخ شہاب الدین سہروردی کہتے ہیں کہ صوفی کا لفظ آنحضرتؐ کی وفات سے دو سو برس بعد تک ظہور میں نہ آیا تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سنت جو ۲۹۲ھ میں مرتب کی گئی اس لفظ سے خالی ہے (۳) لیکن ایک دوسرے بیان کے مطابق صوفی کا لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا جو بعض صوفیا کے ہمعصر تھے (۴) ادب العرب میں بھی اسی رائے کی تائید ملتی ہے اور دلیل یہ ہے کہ حسن بصری اور سفیان ثوری کے اقوال میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے بلکہ "اخبار مکہ کی ایک روایت کے مطابق یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا" (۵) یہ رائے قابل تسلیم ہو یا نہ ہو مگر کم از کم عہد رسالت میں اس لفظ کی موجودگی کے متعلق ایک بیان اور دستیاب ہوا ہے۔ خواجہ خاں صاحب آہزن (Ohsson) مصنف (Ottoman Empire) کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ ہجرت کے پہلے سال میں پینتالیس ۴۵ اہل مکہ نے اتنے ہی اہل مدینہ کے ساتھ رشتہ اخوت

---

(۱) کیا موجودہ اسلامی تصوف خالص اسلامی ہے صفحہ ۱۴

(۲) A Literary History of the Arabs p. 226

(۳) Studies in Tasawwuf p. 120

(۴) رسالہ حقیقت اسلام لاہور بابت جون ۱۹۳۳ء

(۵) ادب العرب صفحہ ۹۶

قائم کیا تھا' انہوں نے تعلیم نبوی کے ساتھ وفادار رہنے کا عہد کیا تھا اور باہمی طور پر ایک قسم کی مواخات قائم کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ آپس میں ایک طرح کی مالی امداد و اعانت کا تعلق پیدا ہو جائے' اور ہر روز کچھ مذہبی عبادات ایک مخصوص جذبۂ توبہ و زہد کے ماتحت ادا کی جائیں' یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے اپنے آپ کو دوسروں سے قابل امتیاز بنانے کے لئے صوفی کا نام اختیار کیا اور بعد میں لفظ فقیر کا بھی اضافہ کر لیا (۱) اسی سلسلے میں آنحضرتؐ کی ایک حدیث بھی بیان کی جاتی ہے جس میں لفظ تصوف وارد ہوا ہے' حدیث یہ ہے مَنْ سَمِعَ صَوْتَ اہل التَصَوُّفْ فَلَا یُؤمِّن عَلٰی دُعَائِھِمْ کُتِبَ عِنْدَ اللّٰہِ مِنَ الغَافِلِیْن (۲) یعنی جو اہل تصوف کی آواز سن کر آمین نہیں کہتا وہ خدا کے نزدیک غافلوں میں لکھا جاتا ہے' لیکن اس حدیث کی صحت میں بھی شک ہے' پروفیسر ضیا احمد صاحب فرماتے ہیں "اس کی عبارت میں لفظ تصوف کا ہونا ہی اس کی وضع کی غمازی کر رہا ہے" (۳) غرضکہ عہد رسالت میں لفظ تصوف یا صوفی کی موجودگی نہایت محدود حلقہ میں مانی جاتی ہے۔

عام طور پر ارباب تحقیق اس رائے کے حامی ہیں کہ لفظ صوفی سب سے پہلے ابوہاشم کوفی کے لئے استعمال ہوا' جن کا سال وفات سنہ ۱۵۰ھ ہجری ہے (۴) انہوں نے صوفیا کے واسطے رملہ میں ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی تھی (۵)

(۱) Studies in Tasawwuf p. 120 (۲) کشف المحجوب صـ ۳۴

(۳) کیا مروجہ تصوف خالص اسلامی ہے صـ ۱۷ (۴) الغزالی صـ ۱۱۱

(۵) ... A Literary History of the Arabs p. 227

کہا جاتا ہے کہ صوفیوں پر عیسائی مذہب کا اثر اسی زمانے سے پڑنا شروع ہوا جس کی بنا پر ان میں عیسائی راہبوں کی سی تنہا نشینی اور عشق الٰہی کی سرگرمیاں بہت نمودار ہونے لگیں۔ بعض کے نزدیک سب سے پہلے یہ لقب پانے والے جابر بن حیان کوفی تھے، بہر حال پہلے صوفی ابو ہاشم ہوں یا جابر، دونوں بزرگ دوسری صدی ہجری میں گذرے ہیں۔ (۱)

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص طبقوں میں زہد و طاعات وغیرہ کی کثرت اس سے پہلے ہی نمودار ہو چکی تھی، پھر لفظ صوفی اتنی دیر سے کیوں ظہور پذیر ہوا؟ اس کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہمارے پاس یہ امر کسی حد تک رہنمائی کرتا ہے کہ پہلے پہل صوفی کا لقب پانے والے ابو ہاشم ہوں یا جابر، لیکن سکونت دونوں کی کوفہ ہی میں بیان کی گئی ہے، یہ وہ زمانہ تھا جبکہ سلاطین بنی امیہ حکومت عراق پر قابض تھے۔ ان میں سے بعض کی انتہائی دنیا پرستی، مذہب کشی، دین فراموشی اور عام ظلم و استبداد کے واقعات تاریخ دان طبقہ پر بخوبی روشن ہیں، کوفہ سلطنت عراق میں ایک مشہور مقام اور بلاد حکومت میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا تھا، کوفہ اور نواح کوفہ میں رہنے والے راستباز اور متدین لوگ بنی امیہ کے اطوار ناپسندیدہ سے نالاں تھے، لہٰذا عجیب نہیں کہ ان کا جذبہ ترک علائق اور رجوع الی اللہ کا عزم ایک ظالم اور آزار رساں حکومت سے بیزاری کے طور پر پیدا ہوا ہو، اور مسلسل خونریزیوں اور خانہ جنگیوں کے مشاہدات

---

(۱) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے صـ۱

سے اور زیادہ تقویت پاتے پاتے اس حد تک پہنچ گیا ہو جہاں ترک ماسوی اللہ
کی امتیازی صورت کا اظہار کرنے کے لیے کسی علیحدہ نام کی ضرورت محسوس
ہونے لگی ہو (ا)، خصوصاً اس لیے اور بھی کہ حکومت کی چیرہ دستیوں کے مقابلے
میں دور ابتدائی کے معزز نام جیسے اہل بیت، مہاجرین، اصحاب و تابعین وغیرہ اپنی
پرانی عظمت سے محروم ہوتے جا رہے تھے، مذہبی بزرگوں کی عام بے حرمتی اور قتل
و غارت کے متعدد واقعات جو تاریخ کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں اس خیال کو پختہ
کرتے ہیں کہ غالباً عاملان حکومت کی آزار رسانیوں سے مامون رہنے کے لئے
لفظ صوفی کی نئی عظمت اور بڑھتی ہوئی شان و شوکت کے پردے میں پناہ لی
گئی ہو، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عہد بنی امیہ اور قریب قریب
تمام عہد عباسی میں تصوف خوب پھلا پھولا اور چند گنتی کے واقعات سے
قطع نظر کرتے ہوئے حکام کی طرف سے بالعموم اس کی کوئی منظم اور باقاعدہ مخالفت
نہیں کی گئی، مختصر یہ ہے کہ عجب نہیں کہ فے میں لفظ صوفی انہیں اسباب سے ظہور
میں آیا ہو جو سطور بالا میں بیان کئے گئے ہیں ـ
وضع نام کے بعد یہ بات مان لینا پڑتی ہے کہ دوسری صدی ہجری کے آخر
سے تصوف نے ایک نمایاں اور ممتاز مسلک کی صورت اختیار کر لی، اس دور
کے مشہور صوفیا میں ابراہیم بن ادہم، داؤد طائی، فضیل بن عیاض وغیرہ خاص طور
پر قابل ذکر ہیں، طبقۂ نسواں میں رابعہ العدویہ (وفات سنہ ۱۶۰ ہجری) بھی مسلک

(ا) A Literary History of the Arabs p. 225

تصوّف پر گامزن نظر آتی ہیں، اور اِن کے سبب سے رجحانات تصوّف میں عاشقانہ جوش و مستی کی ایک نمایاں زیادتی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے لب و لہجہ میں ایک نئی آزادہ روی، بے اختیاری اور غیر معمولی جسارت کا انداز آنے لگتا ہے، کسی نے پوچھا "کیا تم خدا سے محبّت کرتی ہو؟" جواب دیا "ہاں"، پھر پوچھا "کیا شیطان سے نفرت کرتی ہو؟" کہا "خدا کی محبّت سے فرصت ہی کب ملتی ہے کہ شیطان سے نفرت کی جائے" (۱) اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عالم رویا میں آنحضرتؐ نے ان سے پوچھا "رابعہ کیا مجھ سے محبّت کرتی ہے؟" عرض کی "اے خدا کے رسول آپ سے کون محبّت نہیں کرتا، لیکن اللہ کی محبّت مجھ پر اس طرح غالب آچکی ہے کہ کسی اور کی دوستی یا دشمنی کے لئے میرے دل میں گنجائش باقی نہیں" (۲) جب یا ابتلائے محبّت خدا میں رسولؐ کی محبّت کے لئے گنجائش باقی نہ رہے تو اطاعتِ رسول کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا، حالانکہ قرآن مجید میں خدا نے بہ الفاظ صریح اپنی محبّت کی کسوٹی اطاعتِ رسولؐ ہی کو قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے :-

قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ	(اے رسول) ان لوگوں سے کہہ دو کہ اگر تم
یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَیَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ	خدا کو دوست رکھتے ہو تو میری پیروی کرو،
وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۳)	خدا بھی تم کو دوست رکھے گا، اور تم کو

---

(۱) A Literary History of the Arabs p. 234

(۲) "تذکرۃ اولیا" ص ۴۴ (۳) سورۂ آل عمران۔

تمہارے گناہ بخش دیگا، اور خدا بڑا بخشنے والا مہربان ہے،

تصوف میں اس قسم کی آزادیٔ گفتار، غلبۂ جوش و مستی، محویت و استغراق کے راہ پا جانے سے کئی اہم نتائج برآمد ہوئے۔ ابھی تک تو ایمان خوف و رجا کے درمیان ایک نقطۂ اعتدال کی صورت رکھتا تھا لیکن اب غلبۂ محبت کے اظہار میں رجائیت زور پکڑنے لگی، اور سیلاب محبت کے بہاؤ میں مستند اسلامی اعتقادات کے خلاف لب کشائی کر جانا اور نشۂ وصلِ خدا میں پیغمبر خدا سے اظہار بے نیازی کر دینا بھی آسان ہو گیا، یہی وہ جذبۂ آزادی تھا جس نے آگے چل کر تصوف کا دروازہ بیرونی عقائد و خیالات کی درآمد کے لئے وا کر دیا اور اتباع کتاب و سنت میں نمایاں کمی ہوتی چلی گئی۔ زیر نظر تصنیف کے زاویۂ فکر سے اہم ترین بات یہ ہے کہ اب صوفیوں کی نثر میں نظم کی شان پیدا ہونے لگی، تصوف شاعری کی طرف بڑھنا شروع ہوا، افزائش جذبات کا تلاطم میدان سخن کا تقاضا کرنے لگا۔ اور بالآخر ساز شعر میں نغمات تصوف اس طرح جاگزیں ہو گئے کہ آجتک اس کے پردوں سے اُن کی وجد آفریں صدائیں بلند ہیں۔

اگرچہ دوسری صدی ہجری کے آخر تک تصوف امتیازی صورت میں پھیلنا شروع ہو گیا تھا لیکن ابھی تک اس میں کوئی خاص علمی اور فنی باقاعدگی پیدا نہیں ہوئی تھی، تیسری صدی ہجری سے وہ ایک باضابطہ علم کی شکل اختیار کرنے لگا۔ اب اس کی خاص خاص اصطلاحیں وضع

ہوئیں اور ذکر و عبادات کے نئے اصول پیدا ہوئے ، ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵ھ) اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے تصوف میں ایک نمایاں باضابطگی پیدا کر دی اور وجد و معرفت کے نظریئے شامل کئے، ڈاکٹر نکلسن کا یہ خیال کہ مسلمانوں میں نو فلاطونیت کے تخیلات پھیلانا انہیں کا کام تھا ایک بڑی حد تک قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ ذوالنون مصر کے رہنے والے تھے، اس لئے ممکن ہے کہ دبستان اسکندریہ کی تعلیمات وحدت ان کے خیالات کی تشکیل میں کارفرما رہی ہوں (۱) بایزید بسطامی نے جو ذوالنون کے ہمعصر تھے خود فراموشی اور فنا کے مسائل تعلیم کئے، صوفیائے اسلام کو نظریہ وحدت وجود سے روشناس کرانے میں ان کا نام بھی لیا جاتا ہے، ان کے اقوال میں ایک خاص انداز کی شاعرانہ خیال آرائی ہوتی تھی جس کو بعد میں ابو سعید ابن ابی الخیر نے بہت ترقی دی (۲) حضرت جنید بغدادی جو سید الطائفہ کہلاتے ہیں اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی وفات ۲۹۷ہجری میں واقع ہوئی، انہوں نے بھی مسائل تصوف میں بہت ترتیب و باضابطگی پیدا کی اور تصوف و فقہ میں جو آویزش شروع ہو گئی تھی اس کو یہ کہہ کر دور کیا کہ شریعت و طریقت دو علیحدہ راہیں نہیں بلکہ ایک ہی تعلیم کے دو رخ ہیں، جو باہم ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ متمم ہیں، (۳)

---

(۱) Sufism, its Saints and Shrines p. 19-20

(۲) A Literary History of the Arabs p. 391

(۳) Muslim thought and its source p. 102

تصنیفات کی ابتدا تاریخ تصوف میں تیسری صدی ہجری کا زمانہ اس اعتبار سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ صوفیانہ تصنیفات کا سلسلہ اسی زمانے میں ظہور پذیر ہوا، حضرت جنید بغدادی نے رسالہ "القصد الی اللہ" لکھا جو عربی زبان میں تصوف کی قدیم ترین کتاب سمجھی جاتی ہے (۱) لیکن ایک دوسری روایت کے مطابق سب سے پہلے صاحب تصنیف یحییٰ بن معاذ رازی ہیں جنہوں نے "کتاب المریدین" لکھی، ان کا سال وفات ۲۵۸ھ ہجری ہے (۲) بعد میں شیخ ابو النصر سراج نے (وفات ۳۷۸ھ) "کتاب اللمع" لکھی (۳) اسی زمانے میں یونانی، فارسی اور سنسکرت کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں، اور اہل اسلام متعدد خارجی تصورات سے متاثر ہونے لگے، عبد الکریم بن ہوازن قشیری نے رسالہ قشیریہ لکھا جس میں فنا، بقا، بسط، قال، جمع، تفرقہ وغیرہ جیسی بہت سی نئی نئی اصطلاحات قائم کیں۔

سلاسل کا آغاز اس زمانے میں تصوف کے مختلف سلسلے قائم ہوئے جو بڑھتے بڑھتے سینکڑوں کی تعداد تک پہنچ گئے، ابتدائی سلاسل میں سے چند یہ تھے۔

---

(۱) ادب العرب ص ۲۸۹ (۲) رسالہ تصوف جون ۱۹۲۲ء ص ۳

(۳) تصوف اسلام ص ۷

۱۔ محاسبیہ۔ اس کے بانی عبداللہ حارث محاسبی ہیں ۲۴۳ھ ہجری میں رحلت کی، انہوں نے حال و مقام کے اصطلاحی فرق کو واضح کیا۔

۲۔ قیصریہ۔ اس کے بانی شیخ قیصری ہیں، یہ سلسلہ ملامتی ہے۔ اس کے پیرو بظاہر ملامت و رسوائی اختیار کرتے ہیں، لیکن باطن صفائے قلب میں کوشاں رہتے ہیں۔

۳۔ طیفوریہ۔ اس کی ابتدا ابویزید طیفوری بسطامی نے کی، یہ امام العلماء کہلاتے تھے اور ان کی تعلیم صحو و سکر پر مشتمل تھی۔

۴۔ جنیدیہ۔ یہ سلسلہ جنید بغدادی سے قائم ہوا، ان کا لقب سید الطائفہ اور طاؤس العلماء ہے، ان کے طریقہ کی بنیاد صحو و محبت پر تھی، اور خاص شغل مراقبہ تھا (۱)

ڈاکٹر نکلسن کہتے ہیں کہ عہد بنی امیہ میں عام سیاسی انتشار اور طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی اور ابتدائے دورِ عباسیہ میں مسلمانوں کے دماغوں میں بارۂ معاملات مذہبی جو عام تشکیکی میلانات (Sceptical Tendencies) کی فراوانی تھی وہ نشوونمائے تصوف کے لئے بہت معاون ثابت ہوئی، اس کے علاوہ فقہی مسائل پر آئے دن بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہتا تھا، یہ مسائل نہایت خشک اور بے مزہ ہوتے تھے، اس لئے ان کے ردِ عمل کے دور پر تصوف ایک روحانی اور وجدانی مسلک کی صورت سے قلوبِ مسلمین کو

Studies in Tasawwuf p. 123, 127

اپنی جانب مائل کرنے میں بہت کامیاب ہوا (۱) غرضکہ اس عہد میں نہال تصوف میں خوب برگ و بار پیدا ہوئے، اور اس کا حلقہ اثر نہایت وسیع ہو گیا، اب وہ انفرادی صورت سے ہٹ کر اجتماعی رنگ میں ظاہر ہوا، اب تک اس کی تعلیم و تلقین اشارتاً و کنایتہً گوشہ ہائے خلوت میں ہوتی تھی لیکن اب عام مجمعوں میں بے نقاب ہو کر آنے لگی، ابوبکر شبلی نے سر منبر تعلیمات تصوف بیان کرنے کی ابتدا کی (۲) سینوں میں پوشیدہ رہنے والے راز زبانوں پر آنے لگے اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ بڑھنا شروع ہوا۔

چوتھی صدی ہجری میں مقتدر کے عہد حکومت میں حسین بن منصور نے وحدت وجود کا نغمہ ایک نئے ذوق و شوق سے چھیڑا، اور ان کے عقائد کی بنا پر ۳۰۹ھ ہجری میں ان کو سولی پر چڑھا دیا گیا (۳) ان کے متعلق اہل تصوف میں اختلاف ہے بعض ان کی رفیع ترین روحانیت کے معترف ہیں، فریدالدین عطار نے ان کو "قتیل اللہ فی سبیل اللہ" اور "شیر بیشۂ تحقیق" جیسے القاب سے یاد کیا ہے (۴) لیکن جیسا کہ خود انہوں نے آگے چل کر تفصیل کی ہے بعض مشہور صوفیا ان کی بزرگی کو تسلیم نہیں کرتے،

چھٹی صدی ہجری میں شیخ محی الدین ابن عربی نے (وفات سنہ ۵٦ھ) مسئلہ وحدت الوجود کو فلسفیانہ اور استدلالی رنگ میں پیش کیا، فتوحات مکیہ

---

(۱) A Literary History of the Arabs p. 385

(۲) Studies in Tasawwuf p. 124

(۳) بیان الامراء ترجمہ تاریخ الخلفا ص ۳۸۱ (۴) تذکرۃ الاولیا ص ۳۱۳ ۔

اور فصوص الحکم ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ ان کو ان کے تبحر علمی کی وجہ سے شیخ اکبر کہا جاتا ہے، ان کے بعد الجیلی نے تصوف میں خاص سرمایۂ فکر کا اضافہ کیا، ان کی کتاب "انسان کامل" تصنیفات تصوف میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔

اسباب فروغ

خلافت عباسیہ کے شباب کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب کہ عرب کے مسلمان کشاکش حیات اور مسلسل رزم و پیکار سے عاجز آچکے تھے، اب وہ امن و آسودگی کے خواہاں اور ایک ایسے نظریۂ زندگی کے متلاشی تھے جو ان کو آئے دن کی لڑائیوں سے نجات دلا سکے (۱) تصوف امن پسندی کا علمبردار تھا عقیدہ ہمہ اوست ایک عالمگیر اخوت و مساوات کا پیغام دے کر مذہبی اختلافات کو نظر انداز کر سکتا تھا، اس لیے خواہان امن اور جویائے آرام طبائع اس کو قبول کرنے کے لیے بہت جلد آمادہ ہو جاتی تھیں۔

ادھر ملک گیریوں میں غیر معمولی کامیابی ہو چکی تھی نئے نئے فلسفے اور علوم دماغوں پر اثر انداز ہو رہے تھے، نوفلاطونیت مصر، ثنویت ایران، اور کسی حد تک ہندوستانی ویدانت کے تاثرات اہل اسلام کے اعتقادات میں راہ پاتے جا رہے تھے۔ حالات کی یہ رفتار دیکھ کر کچھ باخبر اور متدین لوگ کسی ایسے نظریہ کی تلاش میں تھے جو مسلمانوں کی مائل بہ دنیا ذہنیت

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 100

کی اصلاح کر سکے۔ مسلمانوں میں خود فرقہ معتزلہ اور اشاعرہ[1] وغیرہ کے ظہور اور علم کلام کی ترقی کے سبب سے ایک دورِ عقلیت پیدا ہو چکا تھا اور ایک بلند ذہنی ماحول تشکیل پا رہا تھا، اس لئے اب کوئی سیدھی سادھی عام فہم تعلیم طبائع پر اثر انداز نہیں ہو سکتی تھی، اصلاحِ قوم کے لئے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی۔ جو ایک طرف ان کو پیغمبرِ اسلام اور اُن کے جانشینوں کی مقدّس و عملی زندگی سے متاثر کر سکے اور دوسری طرف ان کے بڑھتے ہوئے ذہنی جوش اور تقاضائے عقلیت کو بھی طمانیت بخشنے والا ہو۔ تصوف میں جہاں اسلامی تعلیم کی بنا پر قواعد کردار اور تربیتِ نفوس کا ایک ضابطہ تکمیل پا چکا تھا وہیں یونانی، ایرانی اور ہندستانی مذاہب کے اثر سے ایک مابعد الطبعی نظام بھی شامل ہو چکا تھا (۲) اس لئے اس کے ذریعہ سے اصلاح کے دونوں شعبوں کی تکمیل ہو سکتی تھی، اور اس مسلک کو زوائد سے پاک و صاف کر کے مرکزِ فکر بنانا نہایت خوشگوار نتائج کی بشارت دے رہا تھا، چنانچہ اصلاح کے ان دونوں پہلوؤں کو مکمل کرنے کا کام سب سے زیادہ نمایاں طور پر امام غزالی نے انجام دیا۔ ان کا لقب حجۃ الاسلام ہے، علاقہ خراسان میں بمقام طوس سنہ ۴۵۰ھ ہجری میں پیدا ہوئے (۳) انہوں نے اپنے تبحرِ علمی اور غیر معمولی فطانت

---

(۱) معتزلہ اور اشاعرہ متکلمینِ اسلام میں دو مشہور گروہ ہوئے ہیں جو خدا کی ذات و صفات، مسئلہ جبر و قدر، خیر و شر وغیرہ کے بارے میں عقلی طور پر بحث و مباحثہ کرتے رہتے تھے۔

(۲) فلسفہ عجم صفحہ ۱۰۰-۹۹ (۳) الغزالی صفحہ ۹

کی مدد سے مسائلِ تصوف اور شریعتِ اسلامی میں مطابقت پیدا کرنے کی نہایت شاندار کوشش کی، جس کی بدولت مسلکِ صوفیا کو نگاہِ شریعت میں ایک مستند و معتبر جگہ مل گئی۔ فنِ تصوف میں جتنے اصطلاحی الفاظ و محاورات اب تک جمع ہو چکے تھے آپ نے ان پر مزید اضافہ کیا، سفر، سالک، مکان، ذہاب، تجلی، وصل، فصل، علت، رسم، ہمت وغیرہ جیسی بہت سی اصطلاحیں آپ کی وضع کی ہوئی ہیں، اشراقیتِ جدیدہ کے بعض نظریات کا اثر بھی آپ کے تخیلات پر نمایاں ہے، احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، اور مشکوٰۃ الانوار مشہور تصنیفات ہیں آپ کے بعد فریدالدین عطار نے مثنوی منطق الطیر اور تذکرۃ الاولیا لکھ کر تصنیفات تصوف میں خاص اضافہ کیا، مولانا جلال الدین رومی جن کا سالِ ولادت ۶۰۴ھ ہجری ہے اپنے دور کے نہایت مشہور صوفی تھے، ان کی مثنوی علومِ تصوف کا ایک بیش بہا ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، ان کے بعد نورالدین عبدالرحمٰن جامی ایران کے آخری مشاہیر صوفیاء میں قابلِ ذکر ہیں، جن کی تصنیفات میں نفحات الانس، اور لوائح خاص طور پر مقبولیت حاصل کر چکی ہیں۔

ہندوستان میں

جدید تحقیقات سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ اہلِ عرب و ہند کے تعلقات فاتحین عرب کی آمد سے بہت پہلے قائم ہو چکے تھے، ان تعلقات کی ابتدا اگرچہ متعین طور پر نہیں بتائی جا سکتی لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ یہ سلسلہ عرب تاجروں کی بدولت آغازِ اسلام سے پہلے رونما ہو چکا تھا، اور

ظہور اسلام کے بعد بھی جاری رہا (۱) ابتداء میں جو اہل عرب بغرض تجارت ہندوستان آتے تھے وہ عام طور پر ساحلی مقامات سے آگے نہیں بڑھتے تھے' تاریخی بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ ساحل مالابار' سندھ اور لنکا میں بہت سے مبلغین اور بزرگان ملت کے قدیم مزارات موجود تھے' ابن بطوطہ کہتا ہے کہ اس نے لنکا میں چند بزرگوں کے مقبرے دیکھے تھے جن میں شیخ عبداللہ حنیف' شیخ عثمانی اور بابا طاہر کے مزارات زیادہ مشہور تھے (۲) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تجار عرب کے ساتھ ساتھ اسلامی مبلغین کی آمد کا سلسلہ ہندوستان میں اسی زمانے سے قائم ہوچکا تھا' ان ابتدائی لوگوں میں حضرت ابوحفص ربیع بن صبیح بصری کا ذکر ملتا ہے جو ایک بڑے تابعی اور محدث تھے' انہوں نے حضرت حسن بصری سے حدیث سماعت فرمائی تھی' ۱۶۰ھ ہجری میں سندھ میں رحلت کی' یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھ میں کس سال وارد ہوئے (۳) لیکن سال وفات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے شروع ہی سے ہندوستان میں تبلیغ وتلقین کا کام جاری ہوگیا تھا'

اسلام کے ان ابتدائی عباد وزہاد کا ذکر چھوڑتے ہوئے یہاں ان لوگوں کے حالات بیان کرنا ہیں جو تصوف میں کسی امتیازی شان کے مالک تھے ہیں' اور جن کے افکار وخیالات' تعلیمات وتصنیفات نے اس ملک کے

---

(۱) آب کوثر ص۵ (۳) Sufism, its Saints and Shrines p. 119

(۲) رسالہ صوفی نومبر ۱۹۲۲ء ص۲۸

صوفیا پر خاص خاص قسم کے اثر ڈالے ہیں، ہندوستان میں تصوف کے چار بڑے سلسلے پھیلے جن کا ذکر ترتیب کے ساتھ سطور ذیل میں کیا جاتا ہے:-

مشاہیر صوفیا میں سب سے پہلے حضرت شیخ علی بن عثمان ہجویری وارد ہندوستان ہوئے، آپ داتا گنج بخش کے لقب سے مشہور ہیں، وطن افغانستان تھا، ہندوستان آنے سے پہلے بہت سے ممالک کا سفر کر چکے تھے، علم تصوف پر آپ کی کئی تصنیفات ہیں جن میں کشف المحجوب بہت مستند تصنیف سمجھی جاتی ہے، اور فارسی زبان میں تصوف پر پہلی کتاب ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ آپ کی تصنیفات اس وقت کی ہیں جبکہ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور ابن عربی کی فصوص الحکم کا وجود نہ تھا، اس لیئے آپ کی تصنیفات میں "متاخرین صوفیا کا غلو اور نیم پخت عقائد اور خیالات کا طومار نہیں" (۱) آپ نے ترک لذات، ذکر الٰہی، اور تزکیہ باطن پر بہت زور دیا ہے۔ خصوصاً تجرد کے بہت بڑے حامی تھے، ۴۶۵ھ ہجری میں رحلت کی (۲)

چشتیہ | حضرت داتا گنج بخش کے بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ ہندوستان میں وارد ہوئے، آپ ۵۳۷ھ ہجری میں علاقہ سیستان میں پیدا ہوئے، خرقہ خلافت حضرت خواجہ عثمان ہارونی سے

---

(۱) آب کوثر ص ۳۱ (۲) تصوف اسلام ص ۳۴

حاصل کیا، عمر شریف کا بڑا حصہ سیاحت بلادِ اسلامیہ میں صرف کرنے اور اکثر بزرگوں جیسے شیخ شہاب الدین سہروردی، نجم الدین کبریٰ اور خواجہ اوحد الدین کرمانی وغیرہ سے ملاقات کے بعد لاہور میں تشریف لائے، جہاں آپ حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر دو ماہ تک معتکف رہے، پھر لاہور سے دہلی اور وہاں سے اجمیر تشریف لائے۔ یہاں آپ کا مزار مقدس ایک عظیم المرتبت زیارت گاہ ہے، آپ کو "سلطان الہند" اور "غریب نواز" کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، اور صوفیائے ہندوستان میں آپ ایک نہایت ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ یہاں تصوف کے سب سے پہلے سلسلے کا آغاز آپ ہی سے ہوا جو کہ چشتیہ کہلاتا ہے۔ اس سلسلہ میں راگ اور سماع کو خاص مقبولیت حاصل ہے، اس سلسلہ کے دوسرے بزرگ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رح، بابا فرید شکر گنج، حضرت نظام الدین محبوب الٰہی، حضرت مخدوم علاء الدین احمد صابر اور حضرت شاہ نیاز احمد صاحب رح بریلوی ہیں، جن کے عقیدتمند ہندوستان میں کثرت سے موجود ہیں۔

سہروردیہ | چھٹی صدی ہجری میں شیخ بہاؤالدین ذکریا رح نے مغربی پنجاب میں سلسلہ سہروردیہ کی اشاعت کی، آپ ۵۷۸ھ ہجری میں ملتان میں پیدا ہوئے (۱) اوائل حیات میں مکہ معظمہ تشریف لے گئے، چند سال بعد بغداد آکر شیخ شہاب الدین سہروردی کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے جنہوں نے آپ کو خرقہ خلافت عطا کرکے

---

(۱) آب کوثر ص ۳۳

ملتان واپس جانے کا حکم دیا۔ اس لئے آپ ملتان واپس آئے اور یہاں اپنے سلسلہ تعلیم کو جاری کر دیا۔ آپ کے سلسلہ میں سماع کو وہ قبولیت تو حاصل نہیں جو چشتیہ میں ہے لیکن آپ سماع کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے اور اچھے شعروں پر وجد کرتے تھے" (۱)

قادریہ سلسلۂ قادریہ کا آغاز ہندوستان میں بعہد سلطان سکندر لودھی حضرت سید محمد غوث سے ہوا۔ آپ کا سلسلہ نو واسطوں سے حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ بانیٔ سلسلۂ قادریہ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے ۱۴۲۸ء میں اوچھ میں (جو کہ ملتان کے قریب ہے) آکر مقام کیا(۲)

لودھیوں کے عہد حکومت کی ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس زمانے میں کچھ لوگ ایسے ظاہر ہوئے جنہوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے عقائد کو ملا جلا کر ایسے فرقوں کا آغاز کیا جن میں دونوں مذہبوں کی تعلیمات کا رنگ موجود تھا۔ کبیر جو ۱۴۴۰ء میں پیدا ہوئے انہیں میں سے تھے۔(۳) یہ کوشش بھگتی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ اور تاریخ تصوف میں اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی بدولت ہندوستانی خیالات و مشاغل: یوگ کے طریقے، حبس دم وغیرہ اہل تصوف کے حلقوں میں راہ پا گئے، رفتہ رفتہ ان کو اچھی خاصی مقبولیت حاصل ہو گئی۔ اور ان حالات کی بدولت ہندوستان کی مذہبی انتقالی فضا میں رنگ اتحاد بڑھنا شروع ہوا۔

---

(۱) آبِ کوثر ص۳۳۳ (۵) (۳) Sufism, its Saints and Shrines p. 251

(۲) آبِ کوثر ص۴۷۶

نقشبندیہ سلسلۂ نقشبندیہ کی ابتدا عہد اکبری میں حضرت خواجہ باقی باللہ سے ہوئی، جو اپنے پیر کے ارشاد کے مطابق وارد ہند ہوکر دہلی میں قیام پذیر ہوئے، لیکن اس سلسلے کو فروغ دینے والے درحقیقت ان کے مرید اور خلیفہ حضرت شیخ احمد سرہندی تھے جن کا سال ولادت ۱۵۶۴ء عیسوی ہے، آپ کو الف ثانی کا مجدد تسلیم کیا گیا ہے، آپ نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی تردید کی اور اس کے بجائے اپنے خاص نظریۂ توحید شہودی کی تعلیم دی، اور اہل تصوف میں اتباع شریعت کے جذبہ کو جو عہد اکبری میں متعدد اسباب کی بنا پر سرد ہو چلا تھا پھر سے زندہ کر دیا، آپ کے مکتوبات خاص درجہ رکھتے ہیں جن میں تصوف کے بہت سے اسرار کی نقاب کشائی بڑے عالمانہ انداز میں کی گئی ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے (ولادت ۱۶۶۴ء) جو کہ علوم مذہبی کے بڑے ماہر تھے تصوف پر کئی کتابیں لکھیں، ان میں سے لمعات، القول الجمیل، تفہیمات الٰہیہ، انفاس العارفین وغیرہ مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ ایک رسالہ "فیصلہ وحدت الوجود والشہود" لکھا جس میں شیخ اکبر کے نظریہ وحدت وجود کی تاویل کر کے اسے شیخ مجدد کے نظریۂ وحدت شہود کے مطابق ثابت کیا ہے (۱)

اسی زمانے میں شاہزادہ دارا شکوہ نے اسلامی تصوف اور ہندو فلسفے ویدانتا یوگ کو یکجا کر کے دونوں طریقوں میں مشابہت ثابت کرنے کی کوشش کی، مجمع البحرین ایک کتاب لکھی جو اسی موضوع پر ہے، اورنگ زیب کے عہد

---

(۱) آب کوثر صفحہ ۲۰۶

میں جو اسلامی اور ہندی عقائد کی آمیزش شروع ہوئی تھی وہ اب ایک
باضابطہ شکل اختیار کرنے لگی، لیکن چونکہ اس آمیزش کا اثر عوام پر اچھا
نہیں پڑ رہا تھا اس لیئے علمائے دارا شکوہ کی مخالفت میں بڑا ہنگامہ
برپا کیا۔ داراشکوہ کی تعلیمات کا یہ نتیجہ ہوا کہ صوفیوں میں بعض ایسے
فرقے پیدا ہو گئے جن کے اشغال و عبادات اسلامی نقطۂ خیال سے
قابل اعتراض تھے، مثلاً فرقہ جلالیاں اور مداریاں میں جو ان حالات
میں قائم ہوئے تھے ہمہ اوست کے عقیدے نے عوام کو جہالت و
بد اعمالی کا ایک بہانہ مہیا کر دیا (۱) اسی طرح ہندوستان میں تصوف
انحطاط کی طرف مائل ہونے لگا، یہاں تک کہ موجودہ دور میں صرف
محدود و مخصوص صوفیا حلیۂ علم و زہد و اتقا سے آراستہ نظر آتے
ہیں۔

---

(۱) آب کوثر ص ۱۳۹

مسائل تصوف کا تجزیہ

اور شاعری میں ان کا بیان

مذہب اسلام نے کوئی تعلیم اس نوعیت کی نہیں دی جو صرف مخصوص
نفوس، حالات و مقالات میں محدود قرار دی جا سکے، اس کی تعلیم اس
قسم کی ہے جو تغیرِ حالات و مقامات اور دیگر اختلافات کی صورت
میں ترمیم پذیر ہو سکتی ہے، اس نظام تعلیم میں انسان کی فطرت اور
اس کے ماحول سے پیدا ہونے والی خامیاں ہمیشہ پیشِ نظر رکھی گئی
ہیں، اور حدود و احکام میں ان کو کبھی فراموش نہیں کیا گیا، قرآن مجید
نہایت واضح طور پر بار بار اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ کسی کو اس کے

نفس سے زیادہ تکلیف نہیں دی جاتی، صوم وصلوٰۃ، حج وزکوٰۃ، وغیرہ میں جہاں جہاں مشکلات پیدا ہوسکتی تھیں وہیں سہولتیں مہیا کردی گئی ہیں، مثلاً احکام صوم کے متعلق بعض آسانیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے زبان قدرت ان الفاظ میں گویا ہوئی ہے۔

یُرِیدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (۱)	یعنی خدا تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی کرنا نہیں چاہتا۔

قرآن مجید میں اس قسم کی آیات اور مقامات پر بھی ملتی ہیں، غرضیکہ اعتقادات کے سمجھانے میں یا اعمال وعبادات کے بجالانے میں کہیں بھی دشواری باقی نہیں رکھی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں جہاں تخلیق کائنات، حقیقت انسانی، وجود باری تعالیٰ اور قصص انبیا وغیرہ کا ذکر آیا ہے وہاں قرآن حکیم میں لوگوں کو غور وفکر کی طرف دعوت دی گئی ہے، ارض وسما، بحر وجبل اور دوسرے قدرتی مناظر کو خدا کی کھلی ہوئی نشانیاں بتایا گیا ہے اور خود انسان کو بھی مظہر آیات خدا قرار دیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:۔

(۱) اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ	بیشک آسمان اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے ادل بدل

---

(۱) سورہ بقر۔

وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي
فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاس
وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ
مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا
وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ
تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيٰتٍ
لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱)

ہیں اور کشتیوں میں جو لوگوں کے نفع کی
چیزیں دریا میں لے کر چلتی ہیں، اور
پانی میں جو خدا نے آسمان سے برسایا
اور پھر اس سے زمین کو مردہ ہونے کے
بعد جلایا اور اس میں ہر قسم کے جانور
پھیلا دیئے، اور ہواؤں کے چلانے
میں اور ابر میں جو آسمان و زمین کے
درمیان گھرا رہتا ہے عقل والوں کے
لیے بڑی نشانیاں ہیں۔

(۲) وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ
وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۲)

اور وہی ہے جو جلاتا ہے اور مارتا ہے
اور رات دن کا ادل بدل اسی کے اختیار
میں ہے، تو کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے۔

(۳) وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُومِنِينَ ط
وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۳)

اور زمین میں ایمان والوں کے لیے نشانیاں
ہیں اور خود تمہارے نفوس میں ہیں تو
تم نہیں سمجھتے۔

(۴) فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ (۴)

(اے محمدؐ تم (ان لوگوں سے) یہ حالات
بیان کرو تاکہ وہ غور و فکر کریں۔

---

(۱) سورہ بقرہ (۲) سورہ مومنون (۳) سورۃ الذاریات (۴) سورہ اعراف۔

(۵) قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْاٰيٰتِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ (۱) — ہم نے اپنی آیات صاف صاف بیان کر دی ہیں، اگر تم عقل رکھتے ہو تو سمجھو۔

ان آیات سے واضح ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں دعوت غور و فکر دینے کے لئے جو طریقۂ استدلال اختیار کیا گیا ہے اس میں ایسی کوئی فلسفیانہ اور منطقی صورت نہیں جو صرف ترقی یافتہ دماغوں کے لئے قابل قبول ہو سکے، اختلاف روز و شب، ہواؤں کے چلنے، بادلوں کے برسنے، کشتیوں اور دریاؤں کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ ان میں انسانی قدرت کو دخل نہیں بلکہ وہ سب خدا کی قدرت کاملہ کی مظہر ہیں، پست سے پست ذہنی صلاحیت رکھنے والا بھی ان مشاہدات عالم سے عبرت و معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ اس میں صرف معمولی سے تفکر سے کام چل سکتا ہے، اسلام نے خالص فلسفیانہ انداز فکر اور بے ضرورت قیل و قال کی کبھی ترغیب نہیں دی اس لئے کہ انجام خرد سے بے حضوری اور فلسفہ "زندگی سے دوری" کا باعث ہے، لوگوں نے جب آنحضرت سے حقیقت روح کے متعلق سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی، ——

قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ، کہہ دو کہ روح میرے رب کا امر ہے، اور اسی کے بعد بلا فاصلہ ارشاد ہوتا ہے وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ

---

(۱) سورۂ آل عمران۔

اِلَّا قَلِیلًا (۱) (اور تم کو بہت ہی تھوڑا سا علم دیا گیا ہے) مطلب یہ ہے کہ تم حقیقت روح کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے اس کا تعقل فہم بشر سے بالاتر ہے اس لئے اس کا خیال چھوڑ دو اور اس فکر میں نہ پڑو، قرآن مجید نے نہایت مختصر جواب دے کر قصہ ختم کر دیا لیکن دنیا ہزار کوششوں کے باوجود حقیقت روح کو سمجھنے سے آج تک قاصر ہے۔

قرآن کریم کی طرح آنحضرتؐ نے بھی افہام عقائد میں ہمیشہ نہایت سادگی اور آسانی کو ملحوظ رکھا، آپ نے ایک سیاہ کنیز سے پوچھا "خدا کہاں ہے"؟ اس نے کہا "آسمان میں" پھر پوچھا "میں کون ہوں"؟ جواب دیا "آپ خدا کے رسول ہیں" آپ نے اس کے جذبۂ ایمان کی تصدیق کی اور اس کو آزاد کرنے کا حکم صادر فرمایا (۲)

توحید باری اسلام کا پہلا اصول ہے اور اس کی تبلیغ میں پیغمبرؐ اسلام نے کیا کیا زحمتیں نہ برداشت فرمائیں، لیکن اس میں کبھی منطقی استدلال اور فلسفیانہ طرز بیان کو دخل نہیں دیا گیا، آپ کی تعلیم اسی طرح آسان اور عام فہم تھی جیسی خود قرآن مجید کی، جیسا کہ آیات ذیل سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۳) اللہ ہی تو ہے جس کے سوا کوئی قابل

---

(۱) سورۂ بنی اسرائیل (۲) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے صفحہ ۲ (۳) سورۂ آل عمران -

(۲) لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ (۱)	اسکے سوا کوئی اور معبود نہیں وہی زندہ کرتا ہے وہی مارتا ہے پرستش نہیں وہی زندہ اور جہان کا سنبھالنے والا ہے۔
(۳) قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (۲)	کہہ دو وہ اللہ ایک ہے۔
(۴) لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا (۳)	بفرض محال زمین و آسمان میں خدا کے سوا چند معبود ہوتے تو دونوں کبکے برباد ہو گئے ہوتے۔

ایسے صاف اور سہل نظریۂ توحید کے سمجھنے اور سمجھانے میں کیا دشواری ہو سکتی تھی! بالکل سیدھی سادھی بات ہے، کائنات اور اس کی اشیاء ہر وقت مشاہدے میں رہتی ہیں، ان کا کوئی خالق ضرور ہے، وہی خدا ہے، اس کی ذات واحد ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔

عنصر فکر

یہ بتانے سے پہلے کہ اہل تصوف میں وحدت وجود کا خاص نظریہ کس طرح قائم ہوا اس امر پر روشنی ڈالنا ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلام کے نہایت واضح اور لیسیر الفہم عقیدۂ توحید کے باوجود علم تصوف میں فلسفیانہ موشگافیوں اور مفکرانہ دقت آفرینیوں کی آمیزش کس طرح اور کن حالات کے زیر اثر نمودار ہوئی۔

وحدت وجود کا تصور اہل اسلام میں سب سے پہلے تیسری صدی ہجری میں ذوالنون مصری کے اثر تعلیم سے رونما ہوا، وہ

---

(۱) سورۂ اعراف (۲) سورۂ اخلاص۔ (۳) سورہ انبیا۔

باشندۂ مصر ہونے کے سبب سے اشراقیت جدیدہ سے متاثر تھے جس میں وحدت وجود کا ایک فلسفیانہ نظریہ اپنے ارتقا کی منازل طے کر چکا تھا، یہ تو خارجی اثر تھا، اب اندرونی حالات کے متعلق اتنا سمجھ لینا چاہیئے کہ قرآن مجید میں خدا کے حاضر و ناظر، ظاہر و باطن، قاہر و غالب، نور السموات والارض اور قادر مطلق ہونے کا ذکر بار بار آیا ہے۔ اس قسم کی آیات سے فکر پسند طبائع میں یہ احساس پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا کہ ہمہ اوست، کچھ نہیں ہے جو کچھ ہے وہی ہے، یہ احساسات تصور وجودیت کی بنیاد قرار پا گئے، البتہ ان لوگوں کے نعرۂ ہمہ اوست پر لبیک کہہ دینا دشوار نہ تھا، لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ ابتدا میں یہ عقیدہ محض ذوق و وجدان پر مبنی تھا اور اس میں کوئی استدلالی شان پیدا نہیں ہوئی تھی، گاہ گاہ اہل تصوف کی زبان سے بے اختیارانہ طور پر ایسے کلمات نکل جاتے تھے جن سے توحید وجودی کا عقیدہ مترشح ہوتا تھا، مثلاً بایزید بسطامی کا یہ قول کہ سُبْحَانِیْ مَا اَعْظَمَ شَانِیْ (میں پاک ہوں میری شان کتنی بلند ہے) ان ابتدائی کلمات میں نمایاں طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں اہل اسلام پر بیرونی فلسفے اور علوم اثر انداز ہونے لگے، ایک طرف سے فلسفۂ یونان دوسری جانب سے ایرانی عقائد اور ویدانتی تصورات راہ پانے لگے، ادھر تعلیم اسلام قواعد کردار اور تنظیم اعمال کا ایک ضابطہ پیش کر رہی تھی۔ ادھر خارجی فلسفے ایک خیالی نظام کی طرف دعوت دے رہے تھے (۱) مسلمانوں میں گروہ متکلمین کے

(۱) فلسفۂ عجم، ص ۱۰۱ [?]

باہمی بحث و مباحثہ سے ایک ماحول عقلیت پیدا ہو گیا تھا اس لئے خصوصاً ان مسلمانوں میں جو حلقہ اسلام میں نو وارد تھے ایک مابعد الطبعی نظام فکر قائم کرنے کا شوق پیدا ہونے لگا۔ اسلام نے گو ہستی باری، تخلیق کائنات، حقیقت مخلوقات اور خالق و مخلوق کے تعلقات کے بارے میں کوئی دبستان فکر قائم نہیں کیا تھا جس میں یہ مسائل جگہ پا سکتے، اب اس قسم کے سوالات پیدا ہو رہے تھے، قرآن مجید میں بعض آیات ایسی تھیں جن سے ایسے مسائل کا استنباط قرار دے کر عقلی مطالبات کی تشفی کی جا سکتی تھی۔ ان حالات میں توحید وجودی کا عقیدہ فلسفیانہ شان سے ظہور پذیر ہوا، جس نے پیش نظر مابعد الطبعی مسائل پر فکر آرائی کرنے کے لئے نہایت خوشگوار امکانات پیدا کر دئے۔

وحدت الوجود گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وحدت الوجود کے مسئلے کو فلسفیانہ استدلال کے ساتھ سب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی نے تعلیمات تصوف میں جگہ دی، انہوں نے اس کی جو شرح و بسط کی ہے اس کا ماحصل مختصر الفاظ میں یہاں پیش کیا جاتا ہے:-

وجود صرف وحدت کا ہے یعنی حقیقی وجود کے اعتبار سے محض وحدت ہی وحدت ہے، بالفاظ دیگر وحدت (یعنی خدا) کے سوا کسی دوسری شے کا وجود ہی نہیں لیکن کائنات اور اس کی بے شمار اشیاء ہر وقت انسان کے مشاہدے اور استعمال میں رہتی ہیں، وہ بدیہی طور پر موجود نظر آتی ہیں لیکن

وجود کو وحدت محض میں منحصر کر دینے کے بعد ان سب کے وجود سے انکار کرنا لازمی ہے۔ جو بہ ظاہر تعجب انگیز اور ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے، اس لئے وجود کائنات کی کیا تاویل کی جائے؟ جواب یہ ہے کہ کائنات وجود تو رکھتی ہے .... لیکن اس کا وجود حقیقی نہیں، وہ خدا کے وجود کا صرف پرتو ہے، خدا کی صفات میں اگرچہ تعدد ہے لیکن تمام صفات عین ذات ہیں، کائنات تجلی صفات کا نام ہے اس لئے وہ بھی اپنے ظہور میں عین ذات ہے۔ (۱) وجود کائنات فی نفسہ کچھ نہیں، صرف صفات کا ظہور ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں، اس لئے کائنات اور ذات میں علاقہ عینیت ہے، اور ذات چونکہ وحدت مطلقہ ہے اس لئے وجود صرف ایک ہی وحدت کا ہے، یہی عقیدہ وحدت الوجود ہے جو ہمہ اوست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس طرح کائنات ایک قسم کے نظریہ ظہور (EMANATION) سے وجود میں آئی جس کی تفصیل ابن عربی اور ان کے متبعین نے اس طرح کی ہے :-

وجود مطلق ناقابل تعین ہے، وہ وحدت کا مقام لاتعین ہے، وجود اپنے ظہور یا تعین کے لئے پانچ منازل سے گزرتا ہے، پہلی دو منزلیں صرف علمی ہیں، باقی تین خارجی ہیں، تنزل کی حرکت آذل ہیں وحدت اپنے وجود

---

(۱) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 86, 87

مطلق سے باخبر ہوجاتی ہے، اس منزل میں صفات کا علم صرف اجمالی ہوتا ہے، حرکت ثانی میں وحدت اپنے صفات رکھنے کا علم حاصل کرلیتی ہے، یہ منزل صفات تفصیلی کی ہوتی ہے، یہ دونوں حرکات حدود زمانی سے ماورا ہوتی ہیں، اور ان کو محض ذہنی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد حقیقی تنزل کی ابتدا ہوتی ہے، منزل ثالث کا نام تعین روحی ہے جس میں وحدت ارواح متعدد میں منتشر ہوجاتی ہے، منزل رابع تعین مثالی کی ہوتی ہے جس میں تخیلات کی تخلیق ہوتی ہے، منزل خامس میں تعین جسدی واقع ہوتا ہے جس سے مادیات ظہور پذیر ہوتی ہیں، تخلیق کائنات کا یہ نظریہ اشراقیت جدیدہ سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جس میں وحدت سے عقل کامل اور اس سے روح کائنات ظہور میں آتی ہے۔

باری تعالیٰ کے بہت سے نام ہیں، جیسے رحمٰن، رحیم، قہار، رزاق، علیم، مصور وغیرہ یعنی مسمّٰی واحد اور اسماء متعدد ہیں، لیکن ہر اسم سے مراد ایک ہی ذات ہے، گویا تمام اسماء مسمّٰی کے عین ہیں، تمام اسماء صفات پر دلالت کرتے ہیں، صفات سے ممکنات کا ظہور ہوا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ کائنات کی ہر شئے کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہے، مثلاً نو افلاک ہیں، عرش رحمٰن کا مظہر اور اس کا مستوی ہے، اور کرسی رحیم کا مظہر ہے، فلک ہفتم اسم رزاق کا، فلک ششم اسم علیم کا، فلک پنجم اسم قہار کا، فلک چہارم اسم نور اور محی کا، فلک سوم اسم مصور کا، فلک دوم

اسم باری کا، اور فلک اوّل اسم خالق کا مظہر ہے، اسی طرح تمام اشیائے موجودات کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہیں (۱) یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ہر اسم مسمّٰی کا عین ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ بر آمد ہوا کہ موجودات کی ہر شئے عین ذات ہے۔ خدا ہی تمام اشیاء کا مقوم بلکہ ان کا عین ہے۔

کائنات و خدا میں رشتۂ عینیت قائم کرنے کا نظریہ نفی کائنات اور اثبات باری دونوں طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے، اوّل الذکر کے اعتبار سے کائنات کا وجود غیر حقیقی، وہمی اور صرف برائے نام ہے، وجود صرف خدا کا ہے، کائنات اور کثرت صرف وحدت کے اعیان و مظاہر کی حیثیت سے نظر آتی ہے، فی نفسہ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے وجود وحدت ہی کا ہے، کثرت معدوم ہے، آخر الذکر کے اعتبار سے خدا ہی خدا ہے، کائنات بھی خدا ہے، وہ مجموعہ ہے ان مظاہر کا جن میں وحدت جلوہ گستر ہوتی ہے، وحدت انہیں مظاہر پر مشتمل ہے، اور ان کے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں، گویا مظاہر کے آگے عدم ہی عدم ہے، اس لئے سالک کو کائنات سے خارج میں تلاش حق کی ضرورت نہیں۔ (۲)

باری تعالیٰ کل موجودات کا مقوم اور ان کی اصل ہے، کائنات اس کا ظل ہے، ظل درحقیقت مظہر اصل ہوتا ہے، خود اس کا کوئی وجود

---

(۱) مقدمہ فصوص الحکم ص ۲۹

(۲) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 92

نہیں اس کا ظہور اصل کا ظہور ہے، اصل نہ ہو تو ظل کبھی نہ ہو، اس کے معنی یہ ہوئے کہ ظل عین اصل ہوتا ہے، کائنات ظل خدا ہے، اس لئے وہ اس کی عین ہے۔ (۱)

قرآن مجید میں آیا ہے نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ (۲) یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ ابن عربی کی رائے میں اس قربت کے معنی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ خدا ہی انسان کے اعضا و جوارح کا اصل ہے اس لئے خدا اور انسان میں عینیت ہے (۳)

اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ یعنی اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ انسان میں تمام صفات ربانی موجود ہیں، وہ انہیں صفات کا مجموعہ ہے گویا وہ سب اسی میں صورت پذیر ہو گئی ہیں، اسی لئے معرفت نفس کو عرفان الٰہی کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) نتیجہ وہی برآمد ہوا کہ انسان حق تعالےٰ کی ہویت اور حقیقت کا عین ہے (۴)

---

(۱) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94 P. 94

(۲) سورۂ ق ۔

(۳) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94

(۴) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 95

وحدت الوجود کی تردید

توحید وجودی کا یہ نظریہ جس کی تلخیص سطور بالا میں پیش کی گئی مدتوں تک صوفیاء کی تحریروں تقریروں اور شعرا کے دیوانوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لیکن عوام الناس اس کے نکات کو سمجھنے اور بیان کرنے میں اکثر دھوکا کھاتے رہے، بلکہ بعض بے دینی و گمراہی کا شکار ہوئے، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طبقۂ علماء میں برابر اس کی مخالفت جاری رہی، لیکن باقاعدہ طور پر اس کی تردید کرنے والے ایک صوفی بزرگ ہی تھے، ان کا نام شیخ احمد سرہندی تھا جن کو مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، انہوں نے اس عقیدے کو باطل قرار دے کر نظریہ توحید شہودی کی تعلیم دی، انہوں نے کشف اور استدلال دونوں کی مدد سے وحدت وجود کو غلط اور وحدت شہود کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ان کو سلوک میں تین منازل سے گزرنا پڑا اور وہ یہ تھیں، وجودیت، ظلیت اور عبدیت، پہلی منزل میں وہ وحدت وجود کے قائل اور خدا و کائنات میں عینیت کے معترف تھے، دوسری منزل میں ان پر یہ انکشاف ہوا کہ کائنات کا وجود ہے تو لیکن وہ حقیقت واحد کا ظل ہے، یہاں سے دوئی کا تصور پیدا ہوا، اور ان کو وحدت وجود کی صداقت میں شک پیدا ہونے لگا، پھر منزل عبدیت میں خدا و کائنات میں دوئی کی نمود بدرجۂ اتم ثابت ہو گئی (۱) اور اس منزل پر پہنچ کر انہوں نے

---

(۱) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 96-97

نے ابن عربی کے ہر طریقۂ استدلال کی تردید کرنا شروع کردی،

ابن عربی کا استدلال یہ تھا کہ ذات صفات کی عین ہے، کائنات صفات کی تجلی ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں، اس لئے کائنات بھی عین ذات ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذات ہیں، وہ کشف صحیح کی بنا پر اس کے قائل ہیں کہ وجود باری فی ذاتہٖ کامل و اکمل ہے، اس کو اپنی تکمیل کے لئے صفات کی احتیاج نہیں، صفات اس کے وجود کے تعینات ہیں، وہ موجود ہے لیکن اس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے، سمیع ہے اپنی ذات سے، بصیر ہے اپنی ذات سے، ان کے خیال میں صفات ذات کے اظلال ہیں اس کے عین نہیں (۱) اور اگر کائنات صفات کی تجلی ہوتی تو ان کی عین بھی ہوتی لیکن ایسا نہیں ہے، ثبوت یہ ہے کہ صفات کامل ہیں، کائنات ناقص ہے، معلوم ہوا کہ کائنات تجلی صفات نہیں بلکہ ظل صفات ہے، اور ظل کبھی عین اصل اور مظہر کبھی عین ظاہر نہیں ہوتا، وہ کہتے ہیں، فرض کیجئے کہ ایک صاحب فن اپنے کمالات متنوعہ کا اظہار کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے حروف و اصوات کو ایجاد کرتا ہے، یہ حروف و اصوات آئینہ کمالات بن کر کمالات کے ظہور کا سبب ہوتے ہیں، لیکن ان حروف و اصوات کو جو مرایائے کمالات ہیں عین کمالات قرار نہیں دیا جا سکتا (۲) نتیجہ یہ

---

(1) Mujaddid's Conception of Tawhid p 126-127

(۲) مکتوبات جلد اوّل، مکتوب ۲۶۶

نکلا کہ کائنات کو مظہر صفات مان لینے سے بھی وہ عین ذات ثابت نہیں ہو سکتی ۔

ابن عربی نے نفی کائنات سے وجود وحدت پر استدلال کیا ہے حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ابن عربی نے یہ بات مقام فنا میں کہی ہے ، وہ کہتے ہیں کہ صوفی جب اس سے بلند تر مقام پر پہنچتا ہے تو اس کو اپنی غلطی کا علم ہو جاتا ہے (۱) مقام فنا میں "غلبۂ محبت محبوب" کی بنا پر محبوب کے سوا ہر چیز مستور ہو جاتی ہے ، اور چونکہ محبوب کے علاوہ وہ کسی کو دیکھتا ہی نہیں اس لئے سوا اس کے کسی کو موجود نہیں جانتا (۲) جہاں ابن عربی نے اثبات باری سے نفی کائنات پر استدلال کیا ہے ، وہاں حضرت مجدد یہ کہتے ہیں کہ اثباتِ ذات باری سے انکار وجود کائنات لازم نہیں آتا ، مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وجود آفتاب کا یقین رکھتا ہے تو اس استیلائے یقین سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ وہ تابش آفتاب کے وقت ستاروں کو پیش نظر نہ پاکر سرے ہی سے ان کے عدم وجود کا اعلان کر دے ، وہ جانتا ہے کہ ستارے ہیں ، البتہ نور آفتاب کے غلبہ سے مستور ہو گئے ہیں ، جس طرح ایسی صورت میں وجود انجم سے انکار کرنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح اثباتِ ذات باری سے نفی وجود کائنات کو ثابت کرنا درست نہیں (۳) ۔

---

(۱) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 102

(۲) مکتوبات جلد اول ، مکتوب ۲۹۱

(۳) مکتوبات جلد اول ، مکتوب ۴۳

وہ کہتے ہیں کہ وجودِ مخلوقات سے انکار کرنا تعلیم وحی سے بھی اختلاف رکھتا ہے، اس لئے اور بھی ناقابل تسلیم ہے، اگر مخلوقات کا وجود نہ ہو تو تمام اوامر و نواہی عبث و بے معنی قرار پاتے ہیں، اعمال ہیں، ان کا لحاظ رکھنا صرف اسی صورت میں کوئی معنی رکھتا ہے کہ وجودِ مخلوقات کو تسلیم کیا جائے، ورنہ اعمال دنیا پر عذاب و ثواب کو مبنی قرار دینا اور قیامت پہ یقین رکھنا محض مہمل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ باری تعالیٰ بدیع سماوات و ارض ہے، تو پھر وجود کائنات سے انکار کرنا خدا کی صفتِ خلق و ابداع سے انکار کرنے کے برابر ہے، اگر کائنات کا وجود نہیں تو پھر خدا نے کس کو بنایا اور پیدا کیا؟ وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی نفی حقائق سے بوئے سوفسطائیت آتی ہے (۱) اس لئے وجود کائنات کو تسلیم کرنے کے سوا چارہ نہیں،

ابن عربی نے اصل و ظل کو عین یک دیگر قرار دیا ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ظل عین اصل نہیں بلکہ تمثال اصل ہوتا ہے، باری تعالیٰ اصل اور کائنات ظل ہے، لیکن ان میں رشتہ عینیت قائم نہیں، اس لئے کہ اصل واجب ہے، ظل ممکن ہے، "بےچوں کو عین چوں" نہیں کہا جا سکتا، قدیم ہرگز عین حادث، اور ممتنع العدم کسی طرح عین جائز العدم نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ ممدود ہو جائے تو ہرگز یہ بات

تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ وہ شخص خود بھی امتداد پذیر ہو گیا ہے، اوّل تو کائنات کو ظلِ خدا کہنا ہی صحیح نہیں، لیکن اگر اس کو تھوڑی دیر کے لئے درست مان لیا جائے تب بھی کائنات اور خالقِ کائنات میں عینیت ثابت نہیں ہوتی (۱)

شیخ اکبر نے آیہ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (ہم انسان سے اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں) سے قربت کو عینیت قرار دیا ہے، حضرت مجددؒ کہتے ہیں کہ اس قربت کو عینیت سمجھنا درست نہیں اس لئے کہ اس کی کیفیت ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے، جب سمجھ ہی نہیں سکتے تو مفہوم کا تعین کس طرح کر سکتے ہیں؟ اسی طرح جہاں حدیث خَلَقَ اللّٰہُ آدَمَ عَلٰى صُوْرَتِہٖ (خدا نے انسان کو اپنی صورت پہ پیدا کیا) کی بنا پر انسان کو عینِ خالق بتایا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ نہیں کہ انسان صفاتِ خالق کا مجسمہ ہے، بلکہ صرف یہ مطلب ہے کہ روحِ ربانی اور روحِ انسانی دونوں لامکانی ہیں اور صرف اسی اعتبار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ورنہ خالق و مخلوق میں کوئی عینیت کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ ایک مکڑی جو بہت احتیاط، توجہ اور صنعت گری سے اپنا جالا تیار کرتی ہے اُس ذات سے کس طرح دعویٰ عینیت کر سکتی ہے جو دم زدن میں ارض و سما کو درہم برہم کر

---

(1) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 110-111

دینے پر قادر ہے۔ حضرت مجدد کے نزدیک مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ سے بھی انسان کا عین خدا ہونا ثابت نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کی خامیاں اور اس کے نقائص کا علم حاصل کر لیتا ہے اس پر یہ حقیقت بھی روشن ہو جاتی ہے کہ تمام محاسن و کمالات صرف توفیق ربانی سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور وہی ان سب کا سرچشمہ ہے (۱) اور صرف اس اعتبار سے معرفت نفس معرفت خدا کا ذریعہ قرار پا سکتی ہے۔

ابن عربی نے تخلیق کائنات کی غرض بتاتے ہوئے حدیث قدسی سے وحدت وجود پر استدلال کیا ہے۔ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ یعنی ارشاد خدا ہے کہ میں ایک خزانہ مخفی تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں اس لئے مخلوق کو پیدا کیا۔ حضرت مجدد کہتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ کہ باری تعالیٰ فی ذاتہٖ کامل نہیں اور یہ کہ وہ اپنی تکمیل ذات کے لئے مخلوق کی احتیاج رکھتا تھا، حالانکہ ایسا کہنا تعلیم وحی کے سراسر منافی ہے، قرآن مجید کی رو سے خدا ئے تعالیٰ تمام عالمین سے غنی اور اپنی ذات میں کامل ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ (بیشک اللہ تعالیٰ عالمین سے غنی ہے) (۲) دوسرے یہ کہ غرض تخلیق معرفت نہیں

---

(۱) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 111-113

(۲) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 113-114

بلکہ عبادت ہے وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (۱)
اور جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں،
ہو سکتا ہے کہ عبادت سے یہاں معرفت مراد لی جائے، لیکن اس صورت
میں بھی خود انسان کا کمال معرفتِ حق پر منحصر قرار پاتا ہے، ذاتِ حق کائنات
سے متاثر نہیں بلکہ وہ خود کامل و اکمل ہے (۱)

حضرت مجدد کا نظریہ وحدت شہود

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان
کیا جا چکا ہے حضرت مجدد کی تحقیق کے مطابق صوفیا کا عقیدہ وحدت
وجود ایک خاص مقام سے تعلق رکھتا ہے جس کو انہوں نے وجودیت
سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے گزر جائیں تو وحدت شہود
کا راز منکشف ہو جائے، حضرت مجدد کی رائے میں توحید وجودی کا
عقیدہ داخلی (Subjective) ہے خارجی (Objective)
نہیں ان کے خیال میں یہ عقیدہ دو غلط فہمیوں سے پیدا ہوتا ہے، کچھ
لوگ "مراقبات توحید" میں لا اِلٰہَ اِلَّا اللہ (نہیں ہے کوئی معبود
مگر اللہ) کا ذکر کثرت سے کرتے ہیں، رفتہ رفتہ استیلائے خیال
اور کثرت مراقبہ کے سبب سے یہ کلمہ لا موجود الا اللہ (کوئی موجود

---

(۱) سورۃ الذاریات۔

(۲) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 114

نہیں سوائے اللہ کے) کا تخیل پیدا کر دیتا ہے، دوسری قسم کے وہ لوگ
ہیں جو انجذاب و محبت قلبی کی بنا پر توحید وجودی کے قائل ہو جاتے ہیں۔
کیونکہ غلبۂ محبت محبوب کے سبب سے ماسوائے محبوب ہر شئے نگاہوں
سے پوشیدہ ہو جاتی ہے وہ محبوب ہی محبوب کو دیکھتے ہیں اس لئے اسی
کو موجود جانتے ہیں (۱)

حضرت مجدد نے بار بار اس امر کا اظہار کیا ہے کہ وحدت وجود
کا نظریہ شریعت کے خلاف ہے کیونکہ وہ تعلیم وحی سے مطابقت نہیں
رکھتا، توحید وجودی میں مخلوق کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا، حالانکہ
قرآن مجید میں جا بجا جناب احدیت کی صفت خلق کا ذکر وارد ہوا ہے
جس کا صاف یہی مطلب ہے کہ مخلوقات بھی موجود ہیں، ایک جگہ اہل
کتاب سے ان الفاظ میں خطاب کیا گیا ہے:۔

قُلْ یَا اَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا	(اے رسول) تم کہو کہ اے اہل کتاب
اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَاءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ	تم ایسی بات پر آؤ جو ہمارے اور
اَلّا نَعْبُدَ اللّٰہَ وَلَا نُشْرِکَ	تمہارے درمیان یکساں ہے کہ خدا
بِہٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا	کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور کسی
بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ	چیز کو اس کا شریک نہ بنائیں، اور خدا
فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْھَدُوْا	کے سوا ہم سے کوئی کسی کو اپنا مددگار

---

(۱) مکتوبات جلد اول، مکتوب ۲۹۱

بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ (۱) نہ بنائے، پھر اگر منہ موڑیں تو کہہ دو
تم گواہ رہنا ہم فرمانبردار ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اہل کتاب ماسوی اللہ کی پرستش کرتے تھے، یعنی کچھ اشیاء و ذوات اللہ کے ماسوا موجود تھیں (۲) جب وجود ماسوی قرآن مجید سے ثابت ہے تو وحدت وجود کا عقیدہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ اس میں یا تو وجود کائنات کی نفی کرنا پڑتی ہے، یا پھر اثبات ذات باری سے ہمہ اوست کہہ کر ہر شئے کو خدا ماننا پڑتا ہے جس سے اسلام کے سیدھے سادے تصور وحدت کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔ ان مشکلات سے بچنے کے حضرت مجدد کی رائے میں توحید شہودی سے بہتر اور کوئی راستہ نہیں، توحید وجودی اور شہودی کا فرق خود انہیں کے الفاظ میں سنئے :-

"توحید شہودی یکے دیدن است یعنی مشہود سالک جز یکے نباشد، و توحید وجودی یک موجود دانستن است و غیر او را معدوم انگاشتن . . . پس توحید وجودی از قبیل علم الیقین آمد و شہودی از قسم عین الیقین، توحید شہودی از ضروریات ایں راہ است چہ فنا بے ایں توحید متحقق نمی شود و عین الیقین بے آں میسر نمی شود زیرا کہ دیدن یکے

---

(۱) سورۂ آل عمران

(۲) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 109

بہ استیلائے او مستلزم رویتِ ماسوائے او ست، بخلاف توحید وجودی
کہ نہ چنیں است یعنی ضروری نیست، و جہ علم الیقین بے آں معرفت
حاصل، چہ علم الیقین مستلزم نفی ماسوائے او نیست“ (۱)

ترجمہ: ”توحید شہودی کے معنی ایک دیکھنا ہیں یعنی سالک
کے لئے ایک کے سوا دوسرا مشہود نہ ہو، اور توحید وجودی ایک کو
موجود جاننا اور اس کے غیر کو معدوم سمجھنا ہے . . . . . اس
لئے توحید وجودی علم الیقین کا اور شہودی عین الیقین کا درجہ رکھتی
ہے (۲) توحید شہودی اس راہ کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے
کہ فنا اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، اور عین الیقین کا درجہ بغیر اس
کے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ایک کی رویت کے غلبے سے اس
کے ماسوا کی عدم رویت لازم آتی ہے، اس کے برخلاف توحید وجودی
میں ایسا نہیں، یعنی ضروری نہیں ہے، وہاں علم الیقین بغیر اس معرفت
کے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ علم الیقین سے نفی ماسوا لازم نہیں

---

(۱) مکتوبات جلد اول، مکتوب ۴۳ (۲) یقین کے تین درجے بتائے گئے ہیں، علم الیقین،
عین الیقین اور حق الیقین مثلاً دھواں دیکھ کر یہ جاننا کہ آگ ہے علم الیقین ہے،
آگ آنکھ سے دیکھ لینا اس کے متعلق عین الیقین حاصل کر لینا ہے، اور
آگ کو ہاتھ لگا کر اس کی تپش محسوس کر لینا حق الیقین ہے۔

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 79

آتی " مختصر الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ توحید شہودی عین الیقین
ہے ۔ اور چونکہ یہ درجہ علم الیقین سے بلند ہے اس لئے توحید شہودی
وحدت وجود سے ارفع ہے کیونکہ وہ عین الیقین سے تعلق رکھتی ہے ۔

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ صفات اظلال ذات ہیں، اور کائنات
ظل صفات ہے ۔ کائنات چند منازل تنزلات و تعینات سے وجود میں
آئی ہے، وہ اس طرح کہ وجود مطلق وصف وجود کی علت ہے ۔ وصف
وجود سے صفت حیات، اس سے صفت علم، اس سے صفت قدرت،
پھر صفت ارادہ، پھر صفت سمع، پھر بصر، اس کے بعد صفت کلام
اور بعدہ صفت تکوین کا ظہور ہوا، اور صفت تکوین باعث تخلیق کائنات
ہوئی (۱)

ہستی مطلق اور وجود بحت مستغنی عن العالمین صرف خدائے بزرگ
کا ہے ۔ کائنات جو خدا سے علیحدہ وجود رکھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے
وہ محض فیضان قدرت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وجود کائنات بیش
از وہم نہیں اور اس کی حقیقت فی حد ذاتہ معدوم ہے، تاہم اس
کی نمود کا دارومدار ہمارے اوہام و تخیل پر نہیں ہے، وہ اپنے
وجود کے لئے ہم سے بے نیاز ہے، نقطہ جوالہ یقیناً موجود ہوتا ہے،
جب جوالہ کو حرکت دینے سے جو دائرہ آتشیں نمودار ہوتا ہے وہ

---

(1) Mujaddid's Conception of Tawhid p. 128

موہوم ہوتا ہے اور با وجود ظہور خارج میں معدوم ہے، اور اس کا کوئی نام و نشان نہیں، فرض کیجئے کہ یہ نمود کسی طرح مستمر ہو جاتی ہے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک دائرہ آتشیں وجود پذیر ہو گیا ہے، کائنات کا وجود بھی اسی دائرے کی حیثیت رکھتا ہے (۱) یعنی اگرچہ کائنات کا وجود حقیقی نہیں تاہم اس کا وجود مرتبۂ نمود میں ضرور ملتا ہے اور اس لئے اس کی معیت و عینیت ہستئ مطلق کے ساتھ جو قائم بالذات ہے ہرگز حدود اثبات میں نہیں آسکتی۔

توحید وجودی میں وجود وحدت ہی وحدت کا ہے، ماسوا کا وجود ہی نہیں، توحید شہودی میں وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے، کائنات اگرچہ معدوم نہیں لیکن چونکہ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لئے اس کی حیثیت موہوم سے زیادہ نہیں، اس لئے جب نظر آتی ہے وحدت ہی نظر آتی ہے، وجودیت میں کائنات عدم محض ہے، شہودیت میں معدوم نظر آتی ہے،

توحید کے یہ فلسفیانہ نظرئے ہماری شاعری میں اس طرح سرایت کر گئے ہیں کہ ان کا احصاء دشوار نظر آتا ہے، ان کے مضامین میں بے انتہا تنوع اور رنگا رنگی جلوہ گستر ہے۔ نظریۂ توحید تصوف میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے، دوسرے تمام مسائل اسی مرکز کے

---

(۱) مکتوبات جلد سوم، مکتوب ۵۸

اطراف میں گردش کرتے ہیں، خدا، انسان، اور تمام موجودات عالم کا تذکرہ ایک لامتناہی سلسلے کی صورت میں ہوتا چلا آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ کائنات اور خالق کائنات کے بعد کونسی چیز باقی رہ جاتی ہے؟ اس دائرۂ تصور میں سب کچھ موجود ہے، فلسفۂ وحدت صوفیانہ شاعری کا قلب ہے، باقی تمام مسائل اسی کی عروق و شرائین ہیں، وحدت محض کا تصور ایک نشہ ہے جو اپنی انتہائی شدتوں کے ساتھ شاعرانہ دماغوں پر طاری ہوتا چلا آرہا ہے اور جس کے زائل ہونے کے امکانات مشکل ہی سے نمودار ہو سکتے ہیں۔

وحدت ہی نظر آتی ہے کائنات میں اگرچہ بے شمار چیزیں نظر آتی ہیں لیکن رمز شناس وحدت ان کو دیکھ کر وحدت مطلقہ ہی کا مشاہدہ کرتا ہے، اس لئے وہ شہود کا دم بھرتا ہے، اس کو موجودات کے وجود سے انکار نہیں لیکن وہ ہر غیر حقیقی وجود میں وحدت کو دیکھتا ہے، شاہد حقیقی اگرچہ بزم کثرت میں ہے لیکن عاشق کی نگاہ اس کو تنہا دیکھتی ہے۔

پھر میں نظر آیا نہ تماشا نظر آیا
جب تو نظر آیا مجھے تنہا نظر آیا
(اصغر)

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیاں ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا
(درد)

وہ مشاہدۂ کثرت سے عرفانِ وحدت حاصل کرتا ہے، کثرت وحدت میں خلل انداز نہیں ہوتی، بلکہ نگاہ شوق کے لئے دلفریب نظاروں کا ایک ناقابلِ اختتام سلسلہ قائم کر دیتی ہے، شمعِ حقیقت کی لَو اپنی جگہ پر ہے لیکن گردشِ فانوس سے الوانِ نادرہ اور اشکالِ مختلفہ نظر کے سامنے آتی جاتی ہیں، ہر رنگ اور ہر شکل وحدتِ نور کی مظہر ہے۔

لَو شمعِ حقیقت کی اپنی ہی جگہ پہ ہے
فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

مشاہدۂ کثرت وحدت کا پتہ دیتا ہے، انسان عالمِ لاتعین میں قیدِ یک نگاہی میں گرفتار تھا، دنیا کے تعین میں آکر اس کو قدرتِ صد نظری حاصل ہو گئی، اب وہ مشاہدۂ کثرت سے وحدت آشنا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس اختیار میں بھی جبر ہی جبر ہے، اس لئے کہ وہ کثرت کو کثرت سمجھنے سے مجبور ہے، کثرت کا مشاہدہ کرتا ہے، وحدت کا اعلان کرتا ہے۔

کثرت میں دیکھتا جا تکرارِ حسنِ وحدت
مجبورِ یک نظر آ مختارِ صد نظر جا
فانی

کائنات کی ہر شے نورِ وحدت کی مظہر ہے، اس لئے وہ سجدہ گزاری کا تقاضا کر رہی ہے، تکمیلِ بندگی کے لئے صرف ایک سجدہ کافی ہے۔ یہاں ہر ذرہ سجدے کا پیغام دے رہا ہے، اس لئے مشغولِ بندگی ہونے والا متحیر ہو کر رہ جاتا ہے، اور خود کثرت کا مطالب اس کی سمجھ

میں نہیں آتا۔

کثرت آرائے مظاہر اسقدر جوش نمود
بندگی کیواسطے کافی تھا اک سجدہ مجھے — عزیز

یہ شہود کا نظریہ ہے، لیکن اس میں وجودِ کثرت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، اور اگرچہ یہ وجود حقیقی نہیں پھر بھی اس سے نشۂ وحدت میں کمی پیدا ہونے کا امکان باقی رہ جاتا ہے، وحدت مرتبۂ غیب الغیب ہے، کائنات وحدت سے علیحدہ قرار دے کر شہود سے تعبیر کی جاتی ہے، لیکن فی نفسہٖ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے اس کی کوئی حقیقت نہیں، وہ اگر ہے تو احدیت ذات سے علیحدہ کوئی چیز نہیں، ایسی صورت میں شہود کو شہود کہنا ایک ایسی غلطی ہے جو بظاہر غلطی معلوم نہیں ہوتی، لیکن حقیقتاً غلطی ہے، انسان عالم رویا میں اپنے آپ کو جاگتا، چلتا پھرتا دیکھتا ہے، بیشک وہ ان کاموں میں مصروف ہے، لیکن ان کی سچائی عالم رویا تک ہی محدود ہے، عالم بیداری میں یہ مشاغل کوئی حقیقت نہیں رکھتے، اس لئے کہ اصل میں وہ سو رہا ہے، مشاہدۂ وحدت بھی یہی حیثیت رکھتا ہے، وہ عالم خواب کی چیز ہے، وجود احدیت ذات ہی میں منحصر ہے، وجودیت بیداری ہے، شہودیت خواب ہے، وہ نشہ ہے، یہ خمار ہے،

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں — غالب

وحدت ہی کا وجود ہے

وحدت ایک بحر بیکراں ہے، وجود صرف اسی کا ہے، قطرہ و موج و حباب اس کی صور مختلفہ ہیں، بحر نہ ہو تو وہ بھی نہ ہوں۔ لیکن بایں صورت کہ ان کا وجود حقیقی نہیں، اس لئے وجود غیر کا ذکر ہی بے معنی ہے۔

ہے مشتمل نمود صور پر وجود بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں — غالب

میں ہوں خود دریا و لے کو نہ نظر کے سامنے
ظرف و موج و قطرہ میرے رخ کا اک پردہ ہوا — سودا

ایسی صورت میں مشاہدے کی گنجائش کہاں؟ کون دیکھے اور کس کو دیکھے؟ عمل مشاہدہ میں شاہد و مشہود کا تعین لازمی ہے جس سے سلسلہ شہود ترتیب پذیر ہوتا ہے، لیکن جب حقیقت سب کی ایک ہے تو مشاہدہ کیسا؟

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں — غالب

حسن خود جلوہ ہے خود عشق ہے خود ذات و صفات
اک یہی لفظ حقیقت ہے کل افسانوں کی — جگر

کائنات اس اعتبار سے کہ اس کا وجود حقیقی نہیں معدوم ہے،

عالم عالم نہیں، صرف "حلقۂ دامِ خیال ہے" صورتِ عالم "جز نام نہیں"
ہستیِ اشیا "جز وہم نہیں"

تخلیات وہم ہیں مشاہداتِ آب و گل
کرشمۂ حیات ہے خیال وہ بھی خواب کا — فانی

وجودِ ہستی تو کسی طرح "قابلِ تسلیم ہو ہی نہیں سکتا" بادہ نوشانِ میخانۂ وحدت
تو عدمِ ہستی سے بھی انکار کرتے ہیں، کیونکہ جو ہست نہ ہو اس کا معدوم
ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے اس تصویر کے دونوں رُخ باطل ہیں،
کائنات نہ ہست ہے نہ معدوم،

ہستی کے عدم پر شک ہے تیرے مستوں کو
تصویر کا یہ رُخ بھی باطل نظر آتا ہے — جگر

لیکن یہی کائنات پرتوِ ذات بھی ہے، اس لئے باعتبارِ ظہور عین
ذات ہے۔ ہر مظہرِ کائنات تجلیِ ذات ہونے کی وجہ سے ایک ہی درجہ
میں ہے۔

جمع ہیں افرادِ عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق برہم ایک ہیں — درد

اس لئے مظاہر کی کثرت کے باوجود وحدت ہی وحدت ہے، دلِ
ہر قطرہ "سازِ انا البحر" ہے "ذرہ ہے پرتوِ خورشید" ذرہ نہیں، خورشید
ہی اس کے لئے سامانِ وجود ہے، اس لئے خورشید ہی خورشید ہے،
آوازیں بہت سخن ساز ایک ہے نغمے مختلف ہیں ساز ایک ہے،

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سن شورِ جہاں
سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک
میرؔ

قطرہ میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کُل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا
غالبؔ

پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اگرچہ ہر ذرے میں مہر ہے لیکن کوئی ذرہ ظرفِ مہر نہیں، لاتعین لباسِ تعین میں جلوہ فگن ہے، پابند تعین نہیں، تنزلات و تعینات سے ذات میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، وہ باعتبار ظہور ہر جگہ موجود ہے، لیکن بہ حیثیت مظروف کہیں نہیں، الآن کما کان، وہ اب بھی ویسا ہی ہے۔ جیسا پہلے تھا، قرب و معیت کے باوجود ذہن و ادراک سے باہر ہے۔

نشانِ مہر ہے ہر ذرہ ظرفِ مہر نہیں
خدا کہاں نہ ملا اور کہیں خدا نہ ملا
فانیؔ

ماورائے جدہر منزل ہے شاید کوئے دوست
ہم نے جو چھانی نہ ہو ایسی کوئی منزل نہیں
فانیؔ

سب اس میں محو اور وہ سب سے علیحدہ
آئینہ میں ہے آب، نہ آئینہ آب میں
شیفتہؔ

احترام ذات

ہر قطرہ دریا ہے، ہر ذرہ آفتاب ہے لیکن کسی ایک قطرہ کو دریا کہنا بھی درست نہیں ورنہ ہر فرد مخلوق کو عین ذات کہہ کر پکارنا پڑے گا، جس سے وحدت میں کثرت کا رنگ پیدا ہو جانے کا امکان ہے، ہر ذرہ آفتاب سہی لیکن آفتاب کہا نہیں جا سکتا، ورنہ احترام ذات میں فرق پیدا ہو جائے گا۔

میں بھی اک پرتو ہستی ہوں مگر کیا کہیے
قطرہ دریا سہی، کس قطرے کو دریا کہیے
فانی

سبب یہ ہے کہ اگر ہر فرد مخلوق دعوائے عینیت کرنے لگے تو وحدت وجود کے لحاظ سے کوئی الزام نہیں لیکن شریعت ظاہری کی عظمت کو نقصان پہنچتا ہے اور اس کا احترام بھی ضروری ہے اس لیے احساس وحدت کے باوجود سرِّ وحدت کے اظہار میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

رواں اگرچہ ہیں اس میں بھی سب وہی موجیں
مگر ہے قطرے پہ فرض احترام دریا کا
جگر

حسین بن منصور کی زبان سے نشۂ وحدت میں انا الحق کا نعرہ بلند ہو گیا تھا، عقیدہ صوفیا میں یہ قول حقیقت پر مبنی تھا، لیکن اس سے ایک تنگ ظرفی کا اظہار بھی ہوتا تھا، جس کی تقلید سے احتراز کرنا بہتر ہے۔

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تقلید تنک ظرفیٔ منصور نہیں
غالب

اس سے زیادہ پُر لطف بات یہ ہے کہ منصور کو بادۂ وحدت کا پورا نشہ ہوا ہی نہیں، اس لیئے کہ حق کے ساتھ اَنَا کہنے کا ہوش باقی رہا چنانچہ حضرت مجدد نے ان کے قول کی جو تاویل کی ہے وہ یہ ہے، "منصور کہ انا الحق گفت مرادش آں نیست کہ من حقم و با حق متحدم کہ آں کفر است و موجب قتل او بلکہ معنی قول او آنست کہ من نیستم موجود حق است"(۱)
یعنی منصور نے جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں۔ اس لیئے کہ یہ کفر ہے۔ اور یہی اس کے قتل کا سبب تھا۔ بلکہ اس کے قول کے معنی یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں بلکہ وجود حق ہی کا ہے۔ لیکن چونکہ لوگوں نے اس قول کے معنی یہ نہیں سمجھے اسلیئے واقعہ دار و رسن پیش آیا۔ اَنَا کا اظہار تو بڑی چیز ہے اس کا احساس ہی باقی نہ رہنا چاہیئے۔

حضرت منصور اَنَا بھی کہہ رہے ہیں حق کے ساتھ
دار تک تکلیف فرمائیں جب اتنا ہوش ہے
اکبر

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تصوّرِ وحدت حدِّ نظر میں آنے کی چیز نہیں، جو نظر آئے وہ وحدت نہیں، منصور اگر وحدت کے درجہ کمال پر ہوتے تو نگاہ خلق سے پوشیدہ بھی ہوتے، دعویٰ 'اَنَا الحق' کے ساتھ نظر آتے رہنا بالکل بے معنی تھا اس لیئے راستہ ہی غلط اختیار کیا گیا جس کی سزا

(۱) مکتوبات جلد دوم، مکتوب ص۴۴

ان کو بھگتنا پڑی،

کھچے جو دار پہ منصور راہ ہی تھی غلط
خدا بنے تھے تو چھپنا بھی ان کو لازم تھا — اکبرؔ

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ راز وحدت سے آشنا ہو کر بار حیات کا تحمل ہی مشکل تھا، اگر لوگ ان کو دار پر نہ چڑھاتے تو خود ان کو جلنا مشکل ہو جاتا، اس لئے لوگوں نے جو کچھ کیا اچھا ہی کیا، گویا انہوں نے منصور کو ایک سخت مشکل سے نجات دلا دی۔

کیا اچھا جنہوں نے دار پر منصور کو کھینچا
کہ خود منصور کو مشکل تھا جینا راز داں ہو کر — اکبرؔ

احساس کثرت جب وحدت کے سوا کچھ اور نہیں تو کثرت کا احساس کیا معنی رکھتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ احساس تشخص وانانیت سے وہم غیریت پیدا ہوتا ہے اور انسان اپنی حقیقت سے خود علیحدہ ہو جاتا ہے جو عین وحدت ہے، ویدانت میں اسی احساس غیریت کو لاعلمی بتایا گیا ہے، "یہ کثرت آرائی وحدت" پندار کی وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، جب تک "ہم" "ہم" ہیں احساس کثرت زائل نہیں ہو سکتا، تشخصات و تعینات کے سنگہائے گراں زنجیر پا بن جاتے ہیں اور بتان سنگ کے ٹوٹ جانے پر بت پندار باقی رہ جاتا ہے۔

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور — غالبؔ

انانیت کا ہوش پیدا ہو جانا عین غفلت ہے، ماسوائے وحدت درحقیقت کوئی چیز نہیں، لیکن احساسِ تشخص رنگِ کثرت کا تماشہ دکھا دیتا ہے۔

عالمِ وحدت میں کثرت رنگ دکھلانے لگی
ہوش کے ٹکڑوں سے میں میں کی صدا آنے لگی — اکبر

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر ہستی کو اندیشہ باطل سمجھ لیا جائے تو ہستیِ حق کے معانی خود بخود آشکار ہو جائیں جو وحدت ہی وحدت ہے، نگاہ کثرت میں ایک پردہ ہے لیکن یہ پردہ بھی دیکھنے ہی کا ہے اِدھر اٹھا اُدھر کیفیت بدل لی۔

مٹ جائیں ایک آن میں کثرت نمائیاں
ہم آئینہ کے سامنے جب آکے ہُو کریں — درد

اُٹھا بھی دے نگہ ماسوا نگر کا حجاب
یہ دیکھنے ہی کا پردہ ہے دیکھتا کیا ہے — فانی

تشخصِ وجود نگاہ خود نشناسی کا نتیجہ ہے اگر نگاہ خود شناس ہو جائے تو احساسِ انانیت باقی نہ رہے نگاہ کی غلطی نے احساسِ تشخص پیدا کر دیا ہے لیکن تشخص ثابت نہیں، اس لئے وجود ایک راز بن کر رہ گیا ہے اگر نگاہ خود شناس ہو تو معلوم ہو جائے کہ وجود عین ذات ہے، انانیت رخصت ہو جائے اور رازِ وجود راز نہ رہے۔

مراد جو سے ہے میری نگاہ خود شناس
وہ راز ہوں کہ نہ ہوتا تو راز داں ہوتا — فانی

احساس ہستی رخِ حقیقت کا حجاب ہے، اگر اس حجاب کو برطرف کر دیا جائے تو عبدیت عین ذات ہو جائے اور ظاہر ہے کہ پھر حاجات و خواہشات جو ابتک لازمۂ عبدیت تھیں باقی نہیں رہ سکتیں۔

اپنی ہستی ہو حجاب رخِ جاناں نہ رہے
واں رہیں ہم کہ جہاں پھر کوئی ارماں نہ رہے — اکبر

بادۂ وحدت کے نشہ میں وجود کائنات کا احساس پیدا نہیں ہوتا، جب تک یہ نشہ کامل ہے اس وقت تک ماسوائے وحدت کچھ نظر ہی نہیں آتا، البتہ اگر عارضی طور پر یہ نشہ کم ہو جائے تو یہ عالم گویا خمارِ وحدت کا ہوگا جس میں کائنات موہوم نظر آنے لگے گی۔

یہ کیا ہے پھر کہ مجھے اک جہاں نظر آیا
خمارِ بادۂ وحدت اگر نہیں ہے مجھے — فانی

وجودِ قطرہ فی ذاتہٖ معدوم ہے، دریا ہو جائے تو سب کچھ ہے اس لئے اس کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ وہ اپنی خود کو فنا کر کے کل ہو جائے، یہ دردِ فنا ہی تمام راحتوں کا سرچشمہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنی حدود سے گزر کر خود دوا بن جاتا ہے۔

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا — غالب

یہ مقصد جتنا ارفع و دلپذیر ہے اسی قدر اس کا حصول مشکل بھی ہے۔
دریا میں مظاہر کثرت کی امواج ہیں جن میں کی ہر موج ایک دام ہے اور
ہر دام میں "صد کام نہنگ" پیغام ہلاکت دے رہے ہیں، جس طرح
مظاہر کی کثرت کا شمار نہیں، اسی طرح کثرت مشکلات بھی حد و شمار
سے باہر ہے، کثرت کا ہر مظہر چند در چند مشکلات پیدا کرنے والا ہے
اس لئے انتہائی کوشش کے باوجود کامیابی کا یقین مشکل ہے، نہیں
معلوم کہ کیا کیا دشواریاں پیش آئیں اور کیا نتیجہ نکلے۔

جب تری جانب اٹھاتا ہوں الجھتی ہے نگاہ
ہر قدم پہ اک جہاں رنگ و بو محفل میں ہے
مؤلف

ہائے پہنچا نہ گیا قید خودی سے اس تک
اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا
سودا

کثرت ایک بہار دلفریب ہے۔ اگر نگاہ اس سے گزر جائے تو بہار
حقیقی نظر آنے لگے، جو وحدت کے سوا کچھ نہیں، عالم کثرت حقیقی بہار نہیں
بلکہ بہار حقیقت کا پردہ ہے، جو اپنے حسن نمود سے برابر فریب دے رہا ہے،
اس کی بہار حقیقی نہیں جو مقصد نگاہ بنائے جانے کے قابل ہو، حقیقی بہار و
رنگینی اس کے پیچھے پوشیدہ ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ فریب ہائے کثرت
سے بچ کر نشاط وحدت سے ہمکنار ہونے کی کوشش کی جائے، اگر ہم
اس نمائشی بہار میں الجھ کر رہ جائیں تو بڑی کوتاہی ہوگی،

تھی اور ہی بہار پس پردۂ بہار
دانش ہمیں فریبِ چمن کھا کے رہ گئے
مولف

یہ فریبِ جلوہ ہے سربسر مجھے ڈر یہ ہے دلِ بے خبر
کہیں جم نہ جائے تری نظر انہیں چند نقش و نگار میں
جگر

احساسِ غیریت ایک پیغامِ فراق ہے، عاشق تکلیفِ جدائی محسوس کر رہا ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس سے جدا کر دیا گیا ہے، بات یہ ہے کہ عاشق عینِ محبوب بھی ہے اس لئے یہ متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ خود اپنے وجود سے جدا ہے یا محبوب سے۔

ہجراں تو ہے پہ یہ نہیں معلوم کچھ ہمیں
ہم آپ سے جدا ہیں کہ ہم سے جدا ہے وہ
میر حسن

تعیّنات

لیکن جب کائنات و تعینات کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں تو پھر انواعِ موجودات، اجسام و اعراض کے ظہور کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات بمصداق کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً اپنا ظہور چاہتی ہے، لیکن چونکہ وہ لطیف ہے اس لئے مادیت کے بغیر ظہور ممکن نہیں، نسیمِ بہار کو کون دیکھ سکتا ہے؟ کوئی نہیں، کیونکہ وہ لطیف ہے، لیکن صفحۂ گلزار کی مادیت اپنے مظاہرِ نوع بنوع سے اس کو بے نقاب کر دیتی ہے، اسی طرح کثافتِ کائنات لطافتِ ذات کی مظہر ہے،

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا
غالبؔ

گل و رنگ و بہار پردے ہیں
ہر عیاں میں ہے وہ نہاں ٹک سوچ
میرؔ

کثرت کو تعین پذیر دیکھ کر وحدت کو لاتعین کہا جاتا ہے، مخلوق سے خالق کا تصور پیدا ہوتا ہے، لیکن وحدت کو لاتعین اور خالق کہہ دینے سے بھی اس کی حقیقت بیان نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ حدودِ ہستی کے متعین ہونے سے پہلے وحدت کے لاتعین ہونے کا تصور محال تھا، پھر اس وقت وحدتِ مطلقہ کا کیا نام تھا؟ شاعر اس کے سمجھنے سے عاجز ہے۔

جب تک حدِ ہستی کا تعین نہ ہوا تھا
نام اس ستمِ ایجاد کا کیا جانئے کیا تھا
جگرؔ

دنیا کہتی ہے عالمِ مجاز کو ترک کر دو، چشمِ حقیقت نگر پیدا کرو، شاعر کہتا ہے کہ اس کو حقیقت ہی حقیقت محسوس ہو رہی ہے تو پھر اس کی تلاش کیسی؟ اور دیدۂ حقیقت بیں کی تمنا کون کرے؟ وہ تو عالمِ مجاز کو ڈھونڈھتا پھرتا ہے، کوئی بتائے کہ وہ ہے کہاں؟ اس کو تو وہ نظر ہی نہیں آتا، اس لئے مرکزِ تلاش اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ مجاز ہے حقیقت نہیں!

یہ جستجو ہے کہ ہے عالمِ مجاز کہاں
تلاش چشمِ حقیقت نگر نہیں ہے مجھے — فانی

بہر حال تخلیق کائنات واقع ہوئی اور وحدت کثرت میں نظر آنے لگی،
لیکن کثرت خود عین وحدت تھی اس لئے بعد تخلیقِ کائنات بھی اللہ
نے اپنی ہی صورت دیکھی،

کُن کہتے ہی جلووں کی یہ کثرت نظر آئی
اللہ کو اللہ کی صورت نظر آئی — جگرؔ

اب اگر انسان جمالِ ذات کا مشتاق ہے تو یہ بھی اس کی غفلت ہے،
وہ خود عینِ ذات ہے اس لئے یہ کہنا چاہیئے کہ خود اپنی دید کا طالب ہے
پردۂ غیریت نے خود اس کا چہرہ اب تک اس کی نگاہوں سے پوشیدہ
کر دیا تھا،

غفلت سے اپنا طالبِ دیدار آپ ہوں
میرا ہی چہرہ ہے جو نہاں ہے نقاب میں — ناسخؔ

ذات حسنِ مطلق ہے، کائنات ظلِ صفات ہے، صفات عینِ ذات
ہیں، اس لئے کائنات عینِ ذات یعنی خود حسن ہے، لیکن کائنات بحیثیت
کائنات طالبِ ذات بھی ہے، اس لئے وہ ایک ایسی شمع ہے جو پروانے
کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے، با الفاظِ دیگر صوفی ذات کے اعتبار سے حسن
ہے، صفات کے اعتبار سے عشق ہے، خود مطلوب ہے لیکن طالب
بنا پھرتا ہے۔

حسن ہے ذات مری عشق صفت ہے میری
ہوں تو میں شمع مگر بھیس ہے پروانے کا
فانی

کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ کائنات محل عشق قرار پاکر تلاش حسن میں سرگرم ہوتی ہے، صوفی العشق بیخودی مقام وحدت میں پہنچکر عین حسن بن جاتا ہے اب اگر کائنات حسن کی جویا ہے تو گویا اسی کو ڈھونڈ رہی ہے، وہ خود مطلوب ہے اور کائنات کا ذرہ ذرہ اسی کے لئے سرگرم سفر ہے۔

اس مقام عشق میں ہوں مرحبا اے بیخودی
ذرہ ذرہ ہے جہاں گرم سفر میرے لئے
جگر

کائنات آئینہ حقیقت ہے

کائنات مظہر صفات ہونے کے اعتبار سے آئینہ ذات ہے،

وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں شاہد خود بین اپنا جلوہ دیکھتا ہے آئینہ میں عکس ہی عکس نمودار ہوتا ہے لیکن آئینہ کائنات میں جو عکس اترا وہ تشخص پذیر ہو گیا، جس کے سبب سے عکس اصل شاہد نہیں معلوم ہوتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے والا اور ہے نظر آنے والا اور ہے، دیکھا اس نے ظاہر ہوئے "ہم" انانیت جو احساس غیریت سے پیدا ہوتی ہے انسان کا وجود متشخص ہے۔

شخص و عکس اس آئینہ میں جلوہ فرما ہو گئے
ان نے دیکھا اپنے تئیں ہم اس میں پیدا ہو گئے
درد

ادھر ہم میں وہم تشخص پیدا ہونا تھا کہ جمال وحدت پوشیدہ ہو گیا،

کائنات ایک مہمان خانہ ہے جس میں ہم احساس غیریت لے کر وارد ہوئے ہیں۔ اگر دیکھتے ہیں تو میزبان کا پتہ نہیں۔ غلطی اپنی ہی ہے لیکن سمجھ میں نہیں آتی پھر شکایت میزبان سے ہے کہ بلایا خود، لیکن نظر نہیں آتا۔ کس درجہ حیرت انگیز ہے یہ عالم کہ

مجھے بلا کے یہاں آپ چھپ گیا کوئی
وہ میہمان ہوں جسے میزبان نہیں ملتا

فانی

بعد میں جب اپنی غلطی معلوم ہوتی ہے تو احساس غیریت کو ختم کر دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میزبان جلوہ نما ہو جاتا ہے لیکن اب چونکہ احساس غیریت باقی نہیں اس لئے اُس کا ظہور ایک ایسے انداز یگانگت سے ہوتا ہے کہ ہم اس کو ہم کہنے لگتے ہیں یعنی وہ 'وہ' ہونے کی حیثیت سے میزبان بن کر نظر نہیں آتا، قسمت کی یہ ناکامی پھر محل شکایت بن جاتی ہے۔

واہ وا قسمت کی مجبوری کو دیکھا چاہئے
وہ ہوا بے پردہ تب ہم اس کو ہم کہنے لگے

درد

کائنات پردۂ حقیقت ہے

کائنات کا فی حد ذاتہٖ وجود نہیں لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا وجود ہے۔ وجود کائنات کا یہ احساس وحدت مطلقہ کا پردہ بن جاتا ہے، دنیائے تعینات میں پردہ آرائش و خود بینی میں حائل ہوتا ہے لیکن ذات لاتعین کے لئے پردۂ کائنات، مانع آرائش جمال نہیں،

پس پردہ قدرت خالقیت کارفرما ہے اور آرائش ذات جاری ہے "کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی الشان" ہر روز وہ ایک نئی شان میں ہے،

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں
غالب

کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شان کی ہے جلوہ گری
اور وجہ شب تار روشنیٔ مہتاب نہیں
شیفتہ

نہ ہوتا گر وہ شوخ خود نما سرگرم آرائش
اٹھاتا ہاتھ خورشید فلک آئینہ داری سے
ذوق

اگر پردہ کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو پردہ نشین کی حقیقت بھی آشکار ہو جائے۔

جو کوئی سمجھا نہیں اس نکتہ پہ آنچل کے معانی کون
وہ کیوں پوچھے کہو اس شوخ چنچل کے معانی کون
دکی

ارض و سما، مہر و ماہ انجم و کہکشاں لالہ و گل سب جمال وحدت کے پردے ہیں لیکن یہ تو جمال سے خود بھی حسین و نظر کش ہو گئے ہیں جب پردے اثر جمال سے یہ عالم رکھتے ہیں تو جمال کیا ہو گا۔!

بواسطۂ لالہ و گل پردۂ مہر و انجم
جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے

کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عاشق آرزوئے جمال میں مضطرب ہو کر مصروف فریاد و زاری ہے۔ ان تقاضہائے دید کے جواب میں کوئی آواز نہیں آتی۔ کچھ مہ و انجم کو پردۂ جمال بنا کر تسکین خاطر کے لئے پیش نگاہ کر دیا ہے۔

میری نوائے درد پہ کوئی صدا نہیں
بکھرا دئے ہیں کچھ مہ و انجم جواب میں　　اصغر

ایک صورت یہ بھی ہے کہ حسن اگر پردۂ آب و رنگ سے باہر آ کر عریاں ہو جائے تو فروغ جمال کے سامنے کوئی دیکھنے والا ہی باقی نہ رہے۔ جمال وہ صہبائے خاص ہے جس کے رنگ کا نظارہ شیشہ کے بغیر ممکن ہی نہیں اس لئے حسن کا پس پردہ ہی رہنا قرین مصلحت ہے ؎

کچھ غنیمت ہو گئے یہ پردہ ہائے آب و رنگ
حسن کو یوں کون رہ سکتا تھا عریاں دیکھ کر　　اصغر

کچھ سمجھ کر ہم نے رکھا ہے حجاب دہر کو
توڑ کر شیشہ کو پھر کیا رنگ صہبا دیکھئے　　اصغر

معلوم ہوا کہ حسن حقیقی پس پردہ ہے، پردہ غیر سے ہوتا ہے اور غیر کا کوئی وجود نہیں۔ پھر پردہ کس سے کیا جا رہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ پردہ غیر سے نہیں بلکہ اپنی ہی ذات سے ہے لیکن اس انداز شرم و حجاب میں وہ ادائے ناز ہے کہ حجاب میں بھی شان بے حجابی پائی جاتی

ہے، پردہ مانع جمال نہیں بلکہ کیفیت بخش جمال ہے۔

شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی
ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں
غالب

چھپتے ہیں اور چھپا نہیں جاتا
اس ادائے حجاب نے مارا
جگر

پھر یہ پردہ پر تو جمال سے اس درجہ دلکش ہے کہ عریانی بن گیا ہے۔ حجابیں ضائع ہو رہی ہیں تو پھر یہ عریانی جو بصورت پردہ کار فرما ہے۔ اظہار جمال کے لئے کافی ہے۔ ضرورت نہیں کہ اس میں مزید عریانی کی خواہش کی جائے۔ پردہ پڑا رہنا ہی بہتر ہے۔ ورنہ تیغ جمال کسی کو زندہ ہی نہ رہنے دے گی۔ جو خواہش جمال کر سکے۔

پردۂ لالہ و گل بھی ہے بلا کا خون ریز
اب زیادہ نہ کرے حسن کو عریاں کوئی
اصغر

اتنے حجابوں پر تو یہ عالم ہے حسن کا
کیا حال ہو جو دیکھ لیں پردہ اٹھا کے ہم
جگر

جب حسن باحجاب کا تحمل مشکل ہے تو حسن بے حجاب کے دیکھنے کی کس کو تاب ہو سکتی ہے۔ شدت جمال نظارہ سوز ہے اس لئے خود ہی پردہ ہے۔ ایسی صورت میں ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ حسن مطلق پردہ

اختیار کرے۔

جمال خود رخ بے پردہ کا نقاب ہوا
نئی ادا سے نئی وضع کا حجاب ہوا
فانی

جب وہ جمالِ دلفروز صورتِ مہرِ نیمروز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردہ میں منہ چھپائے کیوں
غالب

یہاں سے توحیدِ شہودی کی تردید کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ برقِ جمال نظارہ سوز ہے۔ نگاہ کامیاب دید ہو نہیں سکتی تو یہ کہنا کہ وحدت ہی وحدت مشاہدہ ہوتی ہے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ وہ دیکھنے کی چیز نہیں، نگاہیں شدتِ انوار سے خیرہ ہو جاتی ہیں۔ جلوہ چشمِ شوق کو محرومئی جلوہ کا پیام دیتا ہے۔ تو پھر تجلیاتِ حسن کو کون دیکھ سکتا ہے۔

ناکامی نگاہ ہے برقِ نظارہ سوز
تو وہ نہیں کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی
غالب

بہرحال حسنِ معنی پر نقابِ صورت پڑی ہوئی ہے اس لئے جویائے حق کو بڑی مشکل درپیش ہے۔ پردہ ظاہر ہے۔ وہ دلکش تو ہے مگر نافع نہیں۔ اس لئے جویائے حق ایسے وقت اپنے آپ کو ایک جہنم میں پاتا ہے جہاں سے جنت کا منظر بھی نظر کے سامنے ہے۔ یہ نظارہ اس کی صعوبتوں میں ایک ناقابلِ برداشت کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ زندگی ایک عذابِ شدید بن جاتی ہے اور اسی لئے اس

سے خلاصی چاہتا ہے۔

جمالِ معنی حجاب میں ہے جہانِ صورت کا سامنا ہے
نگاہ جو پائے امرِ حق کو یہاں مصیبت کا سامنا ہے
عذاب کی یہ زیادتی ہے کہ اس میں منظور ہے کمی کچھ — اکبر
جحیم میں جو جگہ ملی ہے وہاں سے جنت کا سامنا ہے

لیکن اگر جو یائے حقیقت اپنی محبت میں کمال صداقت پیدا کرلے تو کثرت و تشخصات کے باوجود احساس وحدت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ روح و جسم اگرچہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ ایک کثیف ہے۔ دوسری لطیف ہے لیکن اتحاد کی بنا پر روح و جسم کو ایک ہی انسان کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ ؎

ہو سکے کب وحدت میں کثرت سے خلل
جسم و جاں گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں — درد

لیکن اگر احساسِ کثرت باقی ہے تو رازِ وحدت سمجھ میں نہیں آسکتا۔ اس راز کو سمجھنے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، معرفت نفس، یا فنائے نفس۔

معرفت نفس

نفس انسانی اپنی حدود میں خام و ناقص ہے لیکن یہی نفس فیضِ پروردگار سے مجمع کمالات قرار پا سکتا ہے نفس ضعیف بھی ہے قوی بھی، وَفِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۱) اور زمین

---

(۱) سورۂ مومنون

ہیں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور خود تمہارے نفوس میں کیا تو
کیا تم نہیں سمجھتے، اس لئے عرفانِ نفس معرفتِ حق کا ذریعہ ہے۔

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا — میر

ظاہر پرست لوگ خدا کو اپنے وجود سے خارج میں تلاش کرتے ہیں،
صوفیا ان کی اس نافہمی پہ تمسخر کرتے ہیں۔

ڈھونڈتے ہیں آپ سے اس کو پرے
شیخ صاحب چھوڑ گھر باہر چلے — درد

لیکن معرفتِ نفس بہت دشوار ہے، احساسِ شخصیت تو بہت آسان
ہے لیکن عرفانِ ماہیتِ نفس آسان نہیں، اور عدمِ معرفت نہایت خطرناک
ہے۔

کہہ دیا میں نے کہ ہوں اور یہ نہیں سمجھا کہ کیا
اس خودی کا حشر کیا ہوتا ہے دیکھا چاہیئے — اکبر

کبھی معرفتِ نفس کا حاصل ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا۔

اپنے خیال ہی میں گزرتی ہے اپنی عمر
پر کچھ نہ پوچھو سمجھے نہیں جاتے ہم سے ہم — میر

لیکن عرفانِ نفس ممکن نہ ہو تو فنائے نفس کا راستہ اختیار کرنا
چاہیئے، بہر حال ذریعہ معرفتِ نفس ہی ہے اور کوئی صورت کامیابی
کی نہیں۔

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

غالب

ہاں اہلِ طلب کون سنے طعنۂ نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھو آئے

غالب

فنائے نفس | فنا نسیان ماسوائے حق سے تعبیر کی جاتی ہے۔ یعنی فنا ہونے والے کے تمام حظوظ فنا ہو جائیں۔ "کسی چیز میں اس کو حظ نہ ہو بلکہ تمام اشیا سے وہ فنا ہو جاتا ہے اس چیز کے شغل کے سبب جس میں وہ فنا ہو گیا ہے"(۱) فنا ہو جانے میں ہر رغبت حرص و امل زائل ہو جاتی ہے، فنا شخصیت کو ذاتِ حق کے ساتھ معدوم کر دیتی ہے، فنائے مطلق کے یہ معنی ہیں کہ وجودِ حق بندہ کے وجود پر غالب و مشغول ہو جائے، ایسی صورت میں بندہ کے تمام ارادے اور اختیارات سلب ہو جاتے ہیں۔ انانیت زائل ہو جاتی ہے۔ اور انسان کا ہر فعل خدا کا فعل بن جاتا ہے، فنائے تعین لاتعین سے واصل کر دیتی ہے۔ اور انسان نہ ہونے سے سب کچھ ہو جاتا ہے۔ خودی رنگ وحدت میں بلکہ وحدت ہو جاتی ہے اور اس کو ایک سند اعتبار مل جاتی ہے۔ ؎

---

(۱) عوارف المعارف ص ۶۴۹

مٹا دو رنگ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
اگر ثابت کیا چاہو تم اپنا معتبر ہونا — اکبر

مرتبۂ فنا حاصل ہونے کے بعد احساس غم و نشاط زائل ہو جاتا ہے اس لئے کہ اب نفس اپنی تنگ حدوں سے گزر کر ذات لاتعین میں معدوم ہو جاتا ہے اور وہاں کوئی احساس موجود نہیں ؎

رہ عرفان میں حسن حظ و الم کا نامناسب ہے
پسند طبع اکبر ہے نہ خوش رہنا نہ غم کرنا — اکبر

جستجوئے حق کی تکمیل بقائے نفس کے ساتھ ممکن نہیں۔ ہم نہ ہم ہی رہیں تو حصول مقصد کی کوئی صورت نہیں۔ یہ تو اس وقت ممکن ہے جب ہم وہی ہو جائیں جو ہمارا مطلوب ہے ؎

اللہ کی تلاش جو ہر کھو بھی جائیے
جو کہہ رہے ہیں آپ وہی ہو بھی جائیے — اکبر

انسان کا وجود ایک سایہ ہے۔ جو فی الحقیقت موجود نہیں، وہ تجلی خورشید کے ظاہر ہوتے ہی مستور ہو جاتا ہے۔ یعنی فنافی الشمس ہو کر ضیائے شمس بن جاتا ہے۔ ذات وحدت خورشید ہے ہمارا وجود ایک سایہ ہے۔ جو اپنے وجود کی نمود سے ہمیں فریب دے رہا ہے۔ اس لئے اگر اس وجود نامعتبر کو معتبر بنانا ہے تو خورشید حقیقت سے التماس ضیاگستری کرنا چاہیئے۔

اے پرتو خورشید جہاں تاب ادھر بھی

سایہ کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے   غالب

اس لئے نمودِ مہر ہوتے ہی سایہ اس میں فنا ہو جاتا ہے۔ یعنی فنا فی الشمس ہو جاتا ہے۔

وہ قطرہ ہوں کہ موجۂ دریا میں گم ہوا   شیفتہ
وہ سایہ ہوں کہ محو ہوا آفتاب میں

اس خود فراموشی کے عالم میں پہنچ کر انسان قبل از مرگ مر جاتا ہے لیکن یہ فنا حیات دوام بخش دیتی ہے۔ اب مرگ ظاہری کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اس کا وجود اپنی حیثیت سے قائم ہی نہیں رہا، اس لئے نمود اجل کا کوئی اندیشہ باقی نہیں رہتا۔ ؎

موت کیا آ کے فقیروں سے تجھے لینا ہے   درد
مرنے سے آگے ہی یہ لوگ تو مر جاتے ہیں

جو مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں ان کی نظر میں زندگی کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی بلکہ قبائے حیات کفن معلوم ہوتی ہے۔ ؎

موئے جو بیشتر مرنے سے وہ لوگ   آتش
کفن سمجھے قبائے زندگانی

یعنی موت آتی ہے تو ناکام جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس کو لینے وہ آئی ہے وہ تو پہلے ہی دوسرے کا ہو چکا، وہ 'وہ' نہیں رہا جو تھا۔ بلکہ 'وہ' ہو گیا جس میں اپنے وجود کو فنا کر چکا ہے۔ موت حسرت و ناکامی کی تصویر بن جاتی ہے۔ معاملہ اب اس کی دسترس سے باہر ہو چکا ہے۔

حسرت سے دیکھتی ہے تو دیکھے فضا مجھے
اپنا بنا چکی ہے کسی کی ادا مجھے — مؤلف

انسان کا وجود اپنے فطری ضعف کے سبب سے خس وخاشاک کی حیثیت رکھتا ہے جو ہر قوت و فروغ سے محروم ہے لیکن اگر اسی خس وخاشاک کو آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ فضا میں بلند ہو کر با فروغ ہو جائے۔ لیکن ایسا ہونے سے پہلے خس وخاشاک کا وجود اپنی حیثیت سے قائم نہ رہ سکے گا۔ عشق الہٰی ایک گلخن آتش ہے۔ اس لئے اگر وجود انسانی فنا فی النار ہو جائے تو اس کو اپنی قوی اور با فروغ حقیقت کا پتہ چل جائے گا۔

فنا کو سونپ گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغ طالع خاشاک ہے موقوف گلخن پر — غالب

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ وحدت دریائے بے پایاں ہے۔ انسان اسی بحر کا ایک قطرہ ہے جو دریا میں مل کر دریا بننا چاہتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ دریا تک پہنچے کیونکر؟ بہار زندگی ہنگامہ ہستی کی تو پوری طرح سنوار رہی ہے۔ لیکن حقیقت مطلوبہ تک پہنچا نہیں سکتی ہنگامہ ہستی پر نظر کرنا احساس خودی کا بیدار کرنا ہے جو رہبری نہیں کر سکتا۔ منزل تک پہنچنے کے لئے تو مظاہر حیات سے قطع نظر کرنا ضروری ہے۔ اس لئے خود فراموشی ہی خضر راہ بن سکتی ہے۔ بادۂ بے خودی ماسوی اللہ سے غافل کر کے نشۂ عرفان خدا پیدا کر سکتی ہے۔

شرح ہنگامہ ہستی ہے زہے موسم گل
رہبر قطرہ بہ دریا ہے خوشا موج شراب
غالب

غرضیکہ مقام فنا میں سالک کی ذات و صفات خدا کی ذات و صفات ہو جاتی ہیں۔ بعض کے نزدیک فنا کے تین درجہ ہیں۔ (۱) قرب فرائض (۲) قرب نوافل (۳) جمع بین القربین۔ پہلے درجہ میں عبد کے افعال کی نسبت اس کی ذات سے منقطع ہو جاتی ہے۔ وہ خدا کے ہاتھ میں صرف ایک آلہ کی حیثیت رکھتا ہے جو اس کے ذریعہ سے افعال کا اظہار فرماتا ہے۔ دوسرے درجہ میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے۔ یعنی عبد فاعل ہو جاتا ہے اور خدا آلۂ فعل، تیسرے درجہ میں بندہ نہ فاعل رہتا ہے نہ آلۂ فعل بلکہ ذات میں فنا ہو کر اس کا عین ہو جاتا ہے (۱) تکمیل فنا کے بعد انسان اس درجۂ بلند پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ خالق کائنات پر احسان جتانے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے وجود کو فنا کر کے بقا کی لاج رکھ لی ہے

بقا کہتے ہیں جس کو وہ میرا احسان ہے فانیؔ
وہ حادث ہوں کہ دنیائے قدم بھرتی ہے دم میرا
فانی

فنا اور نروان کا فرق

بعض مستشرقین یورپ کا خیال ہے کہ صوفیائے اسلام میں فنا کا نظریہ

(۱ Sufism, its Saints and Shrines in India P. 84

وہی حیثیت رکھتا ہے جو بدھ مت میں نروان کو حاصل ہے، لیکن یہ ایک غلط فہمی پر مبنی قرار دی جاتی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، نروان صرف فنائے خودی کا نام ہے جس میں اس کے بعد کسی بلند نصب العین کا تصور نہیں ملتا، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وجود کو ہر اعتبار سے ترک کر دیا جائے اس لیے کہ وہ برائی ہی برائی ہے، اور زندگی سے چھٹکارا پائے بغیر نجات ناممکن ہے، نروان ایک ایسی خود فراموشی ہے جس میں ثبات خودی کا کوئی پہلو نہیں، اس کے برعکس صوفی فنائے نفس میں حیات جاوداں دیکھتا ہے، وہ اپنے جسمانی وجود کو روحانی و دائمی وجود کے لیے خیرباد کہہ دیتا ہے، وہ خود فنا ہو کر حیات فی اللہ حاصل کر لیتا ہے جو تمام حیات و وجود کا سرچشمہ ہے (۱)، گویا فنا صوفی کے لیے مقصود بالذات نہیں بلکہ ذریعہ حصول مقصود ہے جو اس کی اصطلاح میں بقا سے موسوم کیا جاتا ہے، فنا صرف نجات کا نام نہیں بلکہ اس ارتقا کا پیغام ہے جس کے آگے کوئی دوسری منزل نہیں ؎

گل کو کبھی اس کا الم ہو گا کہ وہ گل نہ رہا
ارتقا اس کو اگر عارض جاناں کر دے
اکبر

فنا کے بعد انسان اللہ کے ساتھ باقی رہتا ہے، اس کو اس حالت

Mystic Tendencies in Islam p. 122, 123. (1)

میں بھی پوری طمانیت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اب اُسے وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے۔ اور وہ خود عین وحدت ہو چکا، اس لئے ہر طرف اپنے ہی وجود کو دیکھ کر ایذائے فکر میں مبتلا ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں اطمینان و سکون کہاں ؎

اور بھی مشق فنا سے بڑھ گئی ایذائے فکر
جس طرف اب دیکھتا ہوں میں ہی میں آباد ہوں
جگر

جستجوئے محبوب میں جو لذت مل رہی تھی اب وہ بھی حاصل نہیں، اس لئے اس بقا سے فنا ہی اچھی کہ اس میں کچھ احساس امتیاز تو باقی تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ نظارۂ جاناں کر رہا ہے۔ اور یہ حالت خود اپنے نظارے سے بہتر تھی۔

لذت باقی کو اسے ذوق فنا رہنے بھی دے
کچھ تو بہر امتیاز جان و جاناں چاہیئے
جگر

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ تکمیل فنا کا انحصار بیخودی اور خود فراموشی پر ہے، ہوش و نظر یہاں بیکار ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں "فنا عبارت از نسیان ماسوا است پس تا زمانے کہ علوم از ساحت سینہ رفتہ نہ شود بجہل مطلق متحقق نہ شود از فنا بہرہ نہ دارد"(۱) یعنی فنا یہ ہے کہ انسان ماسوائے حق کو بالکل فراموش کر دے اس لیئے کہ جبتک علوم سینے سے

(۱) مکتوبات امام ربانی۔

رخصت نہیں ہوتے اور جہل مطلق حاصل نہیں ہوتا۔ اس وقت تک درجہ فنا کا حاصل ہونا ممکن نہیں۔

عقل

اقوال صوفیا میں علم و عقل کی مخالفت کا پہلو یہیں سے نمایاں ہوتا ہے، عقل محدود ہے، خدا لامحدود ہے اس لئے محدود لامحدود کا احاطہ کیسے کر سکتا ہے، علم سے صرف عرفان جہل حاصل ہوتا ہے، عقل صرف نفی ماسوا میں کام آسکتی ہے عرفان ذات باری تک صرف عشق کو باریابی ہے،

حاصلِ علمِ بشر جہل کا عرفاں ہونا
عمر بھر عقل سے سیکھا کئے ناداں ہونا
فانی

یہ عشق ہی ہے کہ منزل ہے جس کی اِلّا اللّٰہ
خرد نے صرف رہِ لَا اِلٰہَ پائی ہے
اکبر

چشم خرد سے عار تھی حسن جنوں پسند کو
عقل نے آنکھ بند کی اس نے حجاب اٹھا دیا
اکبر

علم کے جہل سے بہتر ہے کہیں جہل کا علم
میرے دل نے یہ دیا درسِ بصیرت مجھ کو
جگر

مظاہر قدرت ایک حسین و دلکش تصویر کی مانند ہیں جس کے رنگ و صنعت

میں محو ہو کر حظ حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اس کو ٹٹولنے لگے تو لامسہ کوئی حظ نہیں اٹھا سکتا، رنگِ قدرت کو سمجھنے میں عقل بھی اسی طرح بیکار رہتی ہے،

قدرت کا رنگ دیکھ نہ ڈھونڈھ اس کی ماہیت
تصویر کو ٹٹولنے میں کچھ مزا نہیں — اکبر

حیرت

یہیں سے جذبۂ حیرت طاری ہونے لگتا ہے، صوفی مشاہدۂ قدرت میں دُنیائے محسوسات کی حدود سے گذر جاتا ہے، عالم محسوس کی تمام اشیا عالم غیر محسوس اور لاتعین کے مقابلہ میں نہایت حقیر بلکہ لاشئے نظر آتی ہیں، فراوانئ حیرت ایک عالم جنوں پیدا کر دیتی ہے۔ جہاں آدابِ شریعت و معقولیت نظر انداز . . . ہو جاتے ہیں۔ صوفیوں کے بعض سنسنی خیز اقوال کی تاویل اکثر ایسے ہی جذبات سے کی جاتی ہے، چنانچہ منصور کا "انا الحق" کہنا اسی عالم حیرت سے منسوب کیا گیا ہے، عالمِ حیرت کی لذتیں علم کی لذتوں سے بلند ہیں۔

کیا علم کی لذت سے بھی بڑھ کر ہے کوئی چیز
یہ حال تو بس محفلِ حیرت میں کھلے گا — اکبر

افراطِ حیرت ترتیبِ عبادت میں فرق پیدا کر دیتی ہے۔

مرا سجدہ سہو میں پڑ گیا اب اسے ادا کہوں یا قضا
تری یاد نے یہ ستم کیا کہ بھلا دیا آ کے نماز میں — آرزو

لیکن تکمیلِ حیرت میں ہنوز کمی باقی ہے، اس لئے کہ آدابِ طاعت

میں خلل پیدا ہو جانے کا خیال باقی ہے اس کے آگے وہ مقام آتا ہے
جہاں یہ تعلیم دی جاتی ہے۔ ؎

ہوش کسی کا بھی نہ رکھ جلوہ گہِ ناز میں
بلکہ خدا کو بھول جا سجدۂ بے نیاز میں
اصغر

دیدۂ حیرت میں شاہدِ فطرت کے جلوے اسطرح اُتر آتے ہیں کہ وہ خود
اِن کو دیکھ کر بیخود ہو جاتا ہے،

اپنے انداز پہ ہو شاہدِ فطرت بیخود
رکھ دے آئینہ اگر دیدۂ حیران کوئی
اصغر

عالمِ حیرت میں دوستوں سے اُمیدِ منفعت اور دشمنوں سے نقصان کا
خوف باقی نہیں رہتا، حیرت ایک تصویر ہے اور تصویر بھی آئینہ کی۔
جو کہ خود حیران ہے، پھر تصویر بن کر حیرت بالائے حیرت کا عالم ہو جاتا ہے
غبار آئینہ کا دوست ہے لیکن تصویر آئینہ اس سے جلا نہیں پا سکتی، پتھر
دشمن ہے لیکن اس آئینہ کو توڑ نہیں سکتا، غرضیکہ نہ دوستوں کی دوستی
کام آتی ہے نہ دشمنوں کی عداوت نقصان پہنچاتی ہے، محوِ حیرت ہو جانے
والا دونوں کی حد سے باہر ہو جاتا ہے۔ ؎

محوِ حیرت کے تئیں ہے دوست اور دشمن سے کیا
آئینہ تصویر کا ڈر ہے از غبار و سنگ ہے
سودا

حصولِ حیرت موجبِ فخرِ بے انتہا ہے۔ اس طرح کہ حیرت آئینہ کی
صفت ہے۔ انسان محوِ حیرت ہو کر خود آئینہ بن جاتا ہے لیکن یہ آئینہ

صرف حقیقت مطلقہ کا ہے کسی اور کا نہیں، اب تک طالب جو بنا ہے، جلوۂ محبوب تھا لیکن اب جلوۂ جانانہ خود اس کی طرف دیکھ رہا ہے، ناظر منظور بن جاتا ہے جس کی دید کی تمنا تھی وہ خود مائل نظارہ ہو جاتا ہے

حیرت نے مجھے تیرا آئینہ بنایا ہے
اب تو مجھے دیکھا کرا سے جلوۂ جانانہ — فانی

لیکن اس صورت میں حیرت کا علم باقی رہ جاتا ہے۔ معرفت درجہ کمال تک نہیں پہنچی، حیرت کا نقطۂ عروج وہ ہے جہاں علمِ حیرت بھی باقی نہ رہے۔

نقصِ عرفاں ہے افراطِ تحیر کا علم
علمِ حیرت نہ ہو کر ایسی تو حیرت پیدا — راسخ

پھر جب علمِ حیرت بھی باقی نہ رہے تو وہ مقام آتا ہے جہاں خود حیرت پہ حیرت طاری ہو جاتی ہے، ؎

کس جلوہ گہ شوق میں لایا ہے مجھے عشق
چھائی ہوئی حیرت پہ بھی حیرت نظر آئی — جگر

تسلیم و رضا

فراوانیٔ حیرت میں کسبِ منفعت اور دفعِ ضرر کا خیال پیدا نہیں ہو سکتا، اس لئے صوفی جادۂ تسلیم و رضا پہ گامزن ہو جاتا ہے، اپنے آمال و خواہشات کی تکمیل خدا پہ چھوڑ دینا اسلامی تعلیم کا ایک نمایاں رخ تھا "اُفَوِّضُ اَمْرِیْ اِلَی اللّٰہِ ط اِنَّ اللّٰہَ بَصِیْرٌ بِالْعِبَادِ۔ (میں اپنے معاملات کو سپردِ خدا کرتا ہوں، بیشک اللہ بندوں کا نگراں ہے") نظریہ تسلیم کا ماحصل یہ تھا کہ انسان

کہ جو کچھ ملتا ہے وہ خدا کا انعام ہے، مالک حقیقی وہی ہے، تمام نعمات اسی کی ہیں، یہاں تک کہ نقد جان بھی انسان کی اپنی نہیں، بلکہ اسی کا عطیہ ہے، اس لئے وہ اگر کچھ دیتا ہے تو اس کا احسان ہے، اگر واپس لے لے تو ہمیں استحقاق ملال و شکایت نہیں، اس لئے کہ ہم اس کے حقیقی مالک نہیں تھے۔ (۱)

تسلیم و رضا میں فرق یہ ہے کہ جذبۂ تسلیم ذہن انسانی کا ایک پُرسکون رجحان (Passire attitude) ہے، وہ واقعات کے آگے یہ سمجھ کر سر تسلیم خم کر دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن نہ تھی، اس کے برخلاف رضا ذہن انسانی کی ایک متحرک کیفیت (Active attitude) کا نام ہے یعنی اگرچہ اس میں بھی وہ ناگزیر حالات کے سامنے سر جھکا دیتا ہے لیکن اس طرز تسلیم میں ایک خاص قسم کی لذت ہوتی ہے، وہ فطرت کی مردہ، سنگ دل اور بے زبان طاقتوں کے آگے اظہار عجز نہیں کرتا بلکہ ایک عالم و دانا، حیّ و قیوم، فاعل مطلق اور مجیب الدعوات ہستی کے سامنے اپنی بندگی کا اعتراف کرتا ہے، جو اٹل واقعات کو بھی بغیر کسی سبب کے بتائے ہوئے ٹال سکتی ہے اور اگر چاہے تو فطرت کے تمام قوانین اور اس کی قوتوں کو بدل سکتی ہے۔ (۲)

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 133

(۲) Mystic Tendencies in Islam p. 134

رضا کا مقام تسلیم سے بلند تر ہے، اہل تصوف آمال و مقاصد کے
استیصال میں کوشاں رہتے ہیں، وہ خواہشات اور حصول خواہشات سے
ناآشنا رہنا چاہتے ہیں (۱) وہ اس مقام کو نئی نئی کیفیات کے ساتھ بیان
کرتے ہیں، رابعہ کا قول ہے کہ بندہ مقام فنا تک اس وقت پہنچتا ہے۔
جب مصیبت میں بھی اس کو وہی خوشی حاصل ہو جو نعمت میں ہوتی ہے۔
ابوتراب کے نزدیک وہ شخص جس کے دل میں دنیا کی کچھ بھی قدر رہے۔
رضائے الٰہی حاصل نہیں کر سکتا (۲) یحییٰ مفہوم رضا کو واضح کرتے ہوئے
کہتے ہیں۔ کہ کل امور دو قاعدوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ایک فعل خدا کی
طرف سے انسان کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک فعل انسان کی طرف سے
اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے اس لئے جو کام خدا نے کیا اس میں راضی
ہوا اور جو عمل خود کرے اس میں خلوص ہو، اس کا نام رضا ہے۔ بعض
کہتے ہیں کہ راضی وہ ہے جو دنیا کی فوت شدہ چیزوں پر نادم نہ ہو اور نہ
ان کا افسوس کرے (۳) ابوالعباس ابن عطا کہتے ہیں کہ اَلرِّضا نظر القلب
اِلیٰ قَدیمِ اختیارِ اللّٰہ لِلعَبد یعنی رضا کے معنی یہ ہیں کہ بندہ خدا
کے اختیار قدیم کی طرف دل سے توجہ کرے یعنی اس پر جب کچھ وارد ہو
اس کے متعلق یہ سمجھے کہ وہ خدا کے ارادۂ قدیم سے اس پر وارد ہوا

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 136

(۲) عوارف المعارف صہ ۴۲۱

(۳) ایضاً صہ ۴۲۲۔

ہے، اس لئے بیقرار و مضطرب نہ ہو بلکہ خوشدل رہے (۱) حضرات صوفیا کہتے ہیں کہ مقام رضا عطیاتِ الٰہی میں سے ہے جو کسب سے حاصل نہیں ہو سکتا، خدا جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے، دلیل میں آنحضرت کی یہ دعا نقل کی جاتی ہے کہ آپ فرماتے تھے، اَسْئَلُكَ الرِّضَا بَعْدَ الْقَضَاءِ یعنی خدایا مجھ کو راضی رکھ قضا آنے کے بعد (۲) غرضیکہ تسلیم و رضا کی بحث میں مصائبِ حیات کو گوارا کرنے اور ان پر مطمئن و مسرور رہنے ہی کا نہیں بلکہ تخفیفِ حاجات اور استیصالِ مقاصد کا ذکر بار بار آتا ہے۔

انسان کی ہستی خس و خاشاک کی طرح ناتواں ہے، قضائے الٰہی ایک زبردست موج ہے جسکے سامنے خس کا زور نہیں چل سکتا۔ اس لئے وہ جس طرف بہا کر لے جائے اس کو بہہ جانا ہے، اپنی قوتوں کا استعمال چونکہ محض بیکار ہے اس لئے اعترافِ ضعف کے سوا کوئی چارہ نہیں، زندگی ایک شمع ہے جسکو نمودِ سحر تک بہر حال جلنا ہے،

کتنا کشش موج سے لڑتا کوئی مقدور ہے خس کا
میں اور تیری رضا پیارے جدھر چاہے ادھر لیجا
قائم

اے شمع تیری عمرِ طبیعی ہے ایک رات
ہنس کر گذار یا اُسے رو کر گذار دے
ذوقؔ

---

(۱) کشف المحجوب ص ۲۱۹ (۲) کشف المحجوب ص ۲۱۹

لیکن ابھی تک سالک مقام تسلیم میں ہے اس لئے کہ قبولِ مصائب میں سرور و اطمینان کا لہجہ پیدا نہیں ہوا، لیکن مقام رضا میں پہنچکر مصیبت راحت بن جاتی ہے اور غم خوشی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ کرم کی خواہش پیدا نہیں ہوتی کیونکہ وہ بغرض ہے مصیبت کا شکوہ زبان پر نہیں آتا کیونکہ وہ عین مسرت بن جاتی ہے ؎

سنتا ہوں کہ ہر حال میں وہ دل کے قریں ہے
جس حال میں ہوں اب مجھے افسوس نہیں ہے
جگر

اس مقام پر ہر حالت ایک عطیہ ربانی معلوم ہوتی ہے - اس لئے احسانمندی کا اعتراف کیا جاتا ہے ؎

بیہوشی و ہشیاری، مجبوری و آزادی
جو کچھ ہے محبت میں احسان ہی احساں ہے
جگر

اب اگر اس کو دفع مشکلات پر قادر بھی کر دیا جائے تو وہ اس کے لئے تیار نہیں ہوتا، وہ سمجھ چکا ہے کہ ہر چہ از دوست میرسد نیکوست ؎

ان کی طرف سے دل پہ جو پڑ جائیں مشکلیں
اپنی طرف سے ان کو نہ آسان بنایئے
جگر

مقام رضا کا نقطۂ کمال وہ ہے جہاں ترکِ مدعا کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، اور سالک خود عین مدعا بن جاتا ہے، ؎

ترک مدعا کر دے عین مدعا ہو جا
شانِ عبد پیدا کر مظہر خدا ہو جا
اصغر

آلام و مشکلات تسلیم و رضا کی یہ ترقی یافتہ صورت اس قدر نمایاں ہوئی کہ صوفیانہ شاعری میں آلام و مصائب کی کثرت ایک خوان نعمت قرار پا گئی، غم و اندوہ، درد و اضطراب میں ایک ناقابل بیان لذت پیدا ہو گئی، دل کے زخم، جگر کے داغ، سینہ کوبی اور خونفشانی خلوص محبت کی کسوٹی ہو گئی، گداز روح و رقت قلب سے محروم رہنے والا مجرم انسانیت بن گیا اور اس کے لئے شدید شدید سزائیں تجویز ہونے لگیں ؎

کیوں عاشقاں کی صف میں پائیں وہ سرخروئی
جن کی انکھاں کے اوپر خون جگر نہ آیا
— ولی

خنجر سے چیر سینہ اگر دل نہ ہو دو نیم
دل میں چھری چبھو مژہ گر خونچکاں نہ ہو
— غالب

محبت غم بن گئی، اور غم کے تمام لوازم اجزائے محبت قرار پا گئے، اب غم و اندوہ سے احتراز کرنا دلیل خامکاری ہے، اگر غم میں ثبات نہیں تو خلوص محبت ثابت نہیں، صرف ہوس ہے، آتش محبت قدر شناس غم کو اپنی طرح درخشاں بنا دیتی ہے۔ اہل ہوس اس درخشندگی سے محروم ہیں، سبب یہ ہے کہ ان کو "ناموس وفا" کا پاس ہی نہیں ہوتا، وہ آہن سخت نہیں بلکہ خس ناتواں ہیں اس لئے "فروغ یک نفس" سے زیادہ کے حقدار نہیں ؎

فروغِ شعلۂ خس یک نفس ہے
ہوس کو پاسِ ناموسِ وفا کیا — غالبؔ

دل کو مرکزِ غم مانا گیا ہے، غم جب لذّت بن جاتا ہے تو حصول لذّت پر افزائش لذّت کی تمنا کرنا انسان کی فطرت ہے، غم جو بقدر دل مل رہا ہے ناکافی ہو جاتا ہے، اس لئے یہ تمنا کی جاتی ہے ؎

اس تپش کا ہے مزہ دل ہی کو حاصل ہوتا
کاش میں عشق میں سر تا بقدم دل ہوتا — ذوقؔ

غم و مشکلات کے لذّت بخش ہو جانے کی وجہ سے آسانی و شادمانی جو ان کی ضد ہیں اذیت رساں بن جاتی ہیں اور جذبۂ مشکل پسندی ان کو سنگِ راہ سمجھنے لگتا ہے ؎

عزیمت میں سنگِ راہ کچھ آسانیاں بھی ہیں
کھاتی ہے ٹھوکریں مری مشکل جگہ جگہ — فانیؔ

پیت کے پنتھ میں ہرگز قدم پیچھے نہ رکھ اے دل
ہٹاتے ہیں قدم نامرد اس رہ کا خطر سن کر — ولیؔ

چلا جاتا ہوں ہنستا کھیلتا موجِ حوادث سے
اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے — اصغرؔ

اس جذبۂ غم نوازی اور دشوار پسندی سے جہاں دل کی عظمت کا تصوّر

پیدا ہوتا ہے وہیں یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اس کے لیے شکست ہی بہترین صورت تعمیر ہے۔ تپش و خلش، کرب و اضطراب میں اس کی طاقتوں کا راز مضمر ہے، غم کے داغ سیاہ نہیں بلکہ نورانی ہوتے ہیں۔ اور راہِ معرفت میں چراغ کا کام دیتے ہیں، اس کی ویرانی گنج بخش ہے، اور زخمی اس کی قوت ہے، شیشۂ دل شکستہ ہو کر تلاش خدا میں نہیں نکلتا بلکہ خدا نما ہو جاتا ہے، اس لیے اس کو شکستگی سے بچانا اس کی تخریب کا سامان کرنا ہے، یہ وہ آئینہ ہے جو ٹوٹنے کے بعد "نگاہ آئینہ ساز میں" اور بھی زیادہ محبوب ہو جاتا ہے، بادۂ معرفت اسی شکستہ شیشہ میں رہتی ہے، اور ایمان اسی خانۂ ویراں میں لطف مہمانی پاتا ہے ؎

دل شکستہ میں رہتا ہے بادۂ عرفاں
سُنا ہے میں نے کہ یہ شیشہ چور ہی اچھا
اکبر

دل شکستہ میں ایمان رہ سکے تو رہے
اجاڑ گھر میں یہ مہمان رہ سکے تو رہے
اکبر

شاید وہ گنج خوبی آوے کسو طرف سے
اسواسطے سراپا ویرانہ ہو رہا ہوں
درد

خانۂ عشق کی تعمیر معمارِ درد کے ہاتھوں انجام پاتی ہے، اس کی دیواریں اسی گارے سے بلند کی جاتی ہیں جو گِلِ غم و اشکِ گرم کی آمیزش سے تیار

کیا جاتا ہے، غمِ عاشق کا دمساز ہے، وہ ایسے وقت اس کو تسکین دیتا ہے جب کوئی تسکین دینے والا نہ ہو، وہ ایک بڑا رفیق تنہائی ہے ؎

گردِ غمِ آبِ نینِ عشق کے معمار نے لے
خانۂ عشقِ جگر سوز کوں تعمیر کیا
ولی

بے کسی کے حال میں یک آن میں تنہا نہیں
غم ترا سینے میں میرے ہمدم جانی ہوا
ولی

غمِ عشق خود سرمایۂ سکون ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک تریاقِ اعظم بھی ہے، وہ ایک ایسا نسخۂ شفا ہے جس سے زندگی کے تمام دوسرے آلام دور ہو جاتے ہیں، اس سے بھی بڑھ کر یہ بات ہے کہ اگر غمِ حیات کو غمِ عشق سمجھ لیا جائے تو اس کی شدتیں نہ صرف غیر محسوس ہو جاتی ہیں بلکہ غمِ حیات کا ہر پہلو غمِ جاناں کی طرح دلپذیر و انبساط آفریں بن جاتا ہے ؎

آلامِ روزگار کو آساں بنا دیا
جو غم ہوا اُسے غمِ جاناں بنا دیا
اصغر

تجرد و ترکِ علائق | صوفیوں کے نظریۂ وحدت کی بنا پر کائنات کا حقیقی وجود ہی نہیں، اس لئے اس سے دل لگانا محض بیکار ہے، حیاتِ دنیا ایک خواب ہے، لیکن اس کے دلنواز مناظر رخِ حقیقت کا حجاب بھی بن جاتے ہیں، لہٰذا اس سے کنارہ

کش رہنا ہی بہتر ہے، لیکن یہ خواہش اجتناب کس طرح پوری ہو؟ ساحت ارض سے نکل جانا ممکن نہیں، گنبد افلاک میں کوئی دروازہ نہیں، انسان دنیا کو چھوڑ کر بھاگے تو کہاں جائے؟ قرآن مجید میں جن وانس سے ارشاد ہوتا ہے۔

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ
اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا
مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ
وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا ط
لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ ۝[1]

اے گروہ انس وجن اگر تم میں قدرت ہے کہ زمین اور آسمان کے کناروں سے نکل سکو تو نکل جاؤ (مگر) تم تو بغیر قوت اور غلبہ کے نکل ہی نہیں سکتے (حالانکہ) تم میں نہ قوت ہے نہ غلبہ،

جب دنیا سے اس طرح کی کنارہ کشی ناممکن ٹھری تو انسان نے ہنگامۂ حیات سے ہٹ کر اور دنیا داروں سے تعلقات منقطع کر کے کوہستانوں، صحراؤں اور دوسرے غیر آباد مقامات میں پناہ لی، اگرچہ وہاں بھی وہ دنیا سے نہیں بلکہ دنیا کی دام افگنی سے کس حد تک محفوظ ہو گیا مگر اس کی وہ صلاحیتیں جو اہل دنیا کی اصلاح وترقی میں بہت معاون ہو سکتی تھیں بروئے کار نہ آئیں، اس کا وجود بیکار ہو گیا، اسلام نے اس طریقۂ "رہبانیت" کو مذموم قرار دیا اور یہ بتایا کہ ترکِ دنیا مکروہات دنیا سے بچنے کا نام ہے، اس کے لئے انسانی آبادی سے دور جانے کی ضرورت نہیں، وہ اگر چاہے تو زندگی کی چہل پہل میں رہتے ہوئے درجہ کمال تک

---

(۱) سورۂ رحمٰن۔

پہنچ سکتا ہے، اگرچہ بعض صوفیا نے ترک علائق میں کسی قدر مبالغہ سے کام لیا ہے اور ازدواج و تاہل سے بچنے کی تعلیم دی ہے لیکن صوفیانہ شاعری میں علی العموم ترک دنیا کا وہی مفہوم پیش نظر رہا ہے جو سطور بالا میں بیان کیا گیا، ترک دنیا فی الدنیا کا نظریہ منجملہ مسلّمات بن چکا ہے، اور اس میں ایک قطعیت پیدا ہو گئی ہے، خدا شناسی کے لئے اس کے سوا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں ؎

تیرے اسرار حقیقت کا وہی محرم ہوا
رہ کے عالم میں بھی جو بیگانہ عالم ہوا
جگر

اسے ہم آخرت کہتے ہیں جو مشغول حق رکھے
خدا سے جو کرے غافل اسے دنیا سمجھتے ہیں
اکبر

یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ دنیا میں رہنے کے باوجود اس سے علیحدہ رہنے کا دعویٰ کرنا اجتماع ضدین ہے، لہذا قابل قبول نہیں، اس کے جواب میں شعراء نے نہایت لطیف تمثیلوں سے کام لے کر اس حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ آئینہ اپنی آب میں ہمہ وقت غرق رہتا ہے لیکن اس کا دامن کبھی تر نہیں ہوتا — زنجیر آلۂ قید ہے، جس کو پکڑ لیتی ہے پھر نہیں چھوڑتی، لیکن جھنکار کی آواز جو ہر وقت زنجیر میں موجود ہے، ہر وقت زنجیر سے آزاد بھی رہتی ہے۔ ؎

عالم آب میں جوں آئینہ ڈوبا ہی رہا
تو بھی دامن نہ کیا درد نے تر پانی میں — درد

آواز نہیں قید میں زنجیر کی ہرگز
ہر چند کہ عالم میں ہوں عالم سے جدا ہوں — درد

سرمہ جو آنکھوں میں لگایا جاتا ہے سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، اور آنکھ کو بھی سیاہ کر دیتا ہے لیکن موج نگاہ جو اسی آنکھ میں موجود ہے اپنی فطرت میں لطیف و پاکیزہ ہوتی ہے، سرمہ کی سیاہی نہ اس کو سیاہ کر سکتی ہے نہ اس کے عمل میں خلل انداز ہوتی ہے۔ اسی طرح حقیقت شناس لوگ بھی باصفا ہوتے ہیں، وہ مکروہات دنیا میں گھرے رہتے ہیں لیکن ان میں آلودہ نہیں ہوتے، سرمہ موج بصر کو تقویت اور جلا بھی بخشتا ہے، اسی طرح یہ لوگ قید علائق سے بگڑتے نہیں بلکہ بہتر سے بہتر بن جاتے ہیں ۔

آلودہ سرمہ سے نہ ہوئی چشم میں نگاہ
دیکھا جہاں سے صاف ہی اہل صفا چلے — ذوق

دنیا ایک بازار نگاہ ہے جس میں بے شمار نعمتیں ایک نظر فریب طریقے سے چُنی ہوئی ہیں حقیقت شناس آدمی جب اس بازار سے گذرتا ہے تو وہ حریص و طامع بچوں کی طرح ان کی طرف مشتاق ہو کر لپکتا نہیں بلکہ ایک سن رسیدہ سنجیدہ شخص کی مانند ایک نگاہ بے غرض ڈالتا ہوا گذر جاتا ہے ۔

دنیا میں ہوں دنیا کا طلبگار نہیں ہوں
بازار سے گذرا ہوں خریدار نہیں ہوں — اکبر

دنیا ایک زن جمیلہ ہے جو اپنے انداز حسن سے لبھانا چاہتی ہے، لیکن مرد عارف اس محل آزمائش میں اپنی ہمت مردانہ کا شدید پاس و لحاظ کرتا ہے، وہ آلودۂ دنیا ہونے کو زن مریدی سمجھتا ہے اور اس ننگ و عار کے لئے آمادہ نہیں ہوتا ہے

طلب دنیا کو کر کے زن مریدی ہو نہیں سکتی
خیالِ آبروئے ہمت مردانہ آتا ہے — آتش

گداگری جو دنیا طلبی کی بدترین صورت ہے عہد رسالت میں مذموم تھی، بعد میں کچھ لوگوں نے غالباً بدھ مت کے اثر سے ترک دنیا کے بہانے اس کو پھر اختیار کر لیا، لیکن عارفان کامل کا طرز عمل یہی رہا کہ وہ عادتِ سوال کو نہیں بلکہ ترک سوال کو شان فقر کی سب سے پہلی شرط مانتے رہے ہے

خوب کیا جو اہل کرم کے جود کا کچھ نہ خیال کیا
ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترک سوال کیا — میر

خلوص عبادات | اسلام نے شروع ہی سے یہ تعلیم دی ہے کہ کوئی عبادت خلوص کے بغیر مکمل نہیں ہوتی، اہل تصوف چونکہ تصور محبوب میں انتہائی محویت و استغراق کو لازمی جانتے ہیں اس لئے عبادات کے تمام شعبوں میں انہوں نے اخلاص و

بے غرضی پر بہت زور دیا ہے، مدح و ثنا سے خوش ہونا انسانی فطرت
کی ایک مانی ہوئی کمزوری ہے، جب کوئی شخص دوسروں کو اپنی نیکیوں کی
تعریف کرتے ہوئے سنتا ہے تو وہ ان میں اور زیادہ سرگرمی اختیار کرتا ہے۔
لیکن اب اس کے اعمال حسنہ آلودۂ ریا ہو جاتے ہیں، اور ان میں خلوص باقی
نہیں رہتا، وہ ان کو اس نیت سے بجا لانے لگتا ہے کہ لوگ اس کی
خوب تعریف کریں، اور ہم چشموں میں شہرت و مقبولیت حاصل ہو، یہ تمنا
ستائش یقینی طور پر تمام عبادتوں کو سراسر ناقص بنا دیتی ہے، کبھی
یہ ہوتا ہے کہ عبادت لوگوں کو دکھانے کے لئے تو نہیں کی جاتی لیکن
اس غرض سے کی جاتی ہے کہ اس کے صلے میں خدا گناہوں کو بخش دے،
اور تمنات کونین سے سرفراز کرے، ایسی عبادت میں اگرچہ پوری ریا نہیں
ہوتی لیکن غرضمندی ضرور ہوتی ہے، خدا سے حصول حاجات کی تمنا کرنا
یقیناً محمود شے ہے لیکن چونکہ یہ بہ قالب عبادتوں میں شامل ہو جاتا ہے
اس لئے ان کی عظمت کا اعتراف کرنے میں تامل ہونے لگتا ہے؎

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی
پاداش عمل کی طمع خام بہت ہے
غالب

اُن سے ہیں مخفی عصیاں بہتر
جو عبادت میں ریا کرتے ہیں
ناسخ

افراط محبت میں غم نجات کا خیال بھی باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس

سے محویت عشق میں فرق آتا ہے، اس عالم استغراق میں اگر عاشق کو جہنم میں بھی ڈال دیا جائے تو وہ اس کو فردوس ہی تصور کریگا ۔

جو جہنم میں بھی فردوس بداماں ہونگے
دیکھ لینا وہ ہمیں سوختہ ساماں ہونگے
جگر

اسی طرح نعمات جہاں کی خواہش بھی خلوص عبادت میں خلل انداز ہوتی ہے، عبادت کامل محویت کا نام ہے۔ وہ ایسی جنت کی تمنا نہیں کرنا چاہتے جس کے دلربا مناظر کا خیال تصور محبوب کی محویت میں خلل انداز ہو اور اس کی جگہ چھین لینا چاہتا ہو، وہ جنت میں جانے کی تمنا نہیں کرتا بلکہ اس کو دوزخ میں ڈال دینے کا مشورہ دیتا ہے تا کہ یہ مستقل خطرہ راہ عبادت سے ہمیشہ کے لئے دفع ہو جائے، پھر یہ بھی شرط ہے کہ اس کام کو کوئی دوسرا ہی انجام دے، وہ خود اس کے قریب نہیں جانا چاہتا، جنت ایک مسکن ہے، وہ لا مکان کا جویا ہے اس لئے اسے جنت سے کوئی سروکار نہیں ۔

جائے ہے جی نجات کے غم میں
ایسی جنت گئی جہنم میں
میر

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو
غالب

ولی جنت میں رہنا نہیں درکار عاشق کوں
جو طالب لامکاں کا ہے اسے مسکن سوں کیا مطلب — ولی

زہد ریاکار کی عبادت جنت کے لئے ہوتی ہے، لیکن خواہش جنت کوئی باوقار خواہش نہیں، یہ خواہش اس گناہ کے طفیل سے پیدا ہوئی ہے۔ جس نے حضرت آدمؑ کو جنت سے نکلوایا تھا، واقعہ گندم سے پہلے حضرت آدمؑ نے جنت میں رہنے کی تمنا نہیں کی تھی، صرف بحکم خدا وہاں مقیم تھے جنت میں جانے کا ارمان تو گناہ آدمؑ کے بعد ہی پیدا ہوا بلکہ اسی سے ظہور میں آیا، یعنی اگر حضرت آدمؑ اس فروگذاشت کی بنا پر جنت سے نہ ہٹائے جاتے تو تمام اولاد آدم جنت ہی میں ہوتی، اور پھر حصول جنت کی تمنا اور اس کے لئے عبادت کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا، ثابت ہوا کہ تمنائے جنت گناہِ آدم کا طفیل ہے، اور جب یہ تمنا عبادت کی محرک ہو تو قابل فخر نہیں کہی جاسکتی ؎

مت عبادت پہ پھول زاہد
سب طفیل گناہ آدم ہے — درد

عظمت انسان

انسان کے سردار مخلوقات ہونے کا ذکر قرآن کریم میں بہ وضاحت ہوا ہے اس کی عظمت واہمیت کو بہ تکرار نمایاں کیا گیا ہے۔ تعلیم قرآنی کے مطابق انسان صرف خدا کا بندہ اور اسی کا محکوم ہے۔ باقی تمام موجودات اس کی تابع اور محکوم ہیں۔ اور اسی کے لئے خلق کی گئی ہیں۔ کمزور و حقیر مخلوقات کا تو ذکر ہی

کیا ہے آفتاب و ماہتاب جیسے اجرام سماوی جن کی عظمت و نورانیت اور فائدہ رسانی مسلّم ہے اس کی خدمت کے لئے پیدا کیے گئے ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ	کیا تو نے یہ کبھی خیال نہ کیا کہ خدا ہی
یُولِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ	راتوں کو دن میں داخل کرتا ہے اور
وَیُولِجُ النَّهَارَ فِی اللَّیْلِ وَ	دن کو راتوں میں داخل کر دیتا ہے۔
سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ	اور اسی نے آفتاب و ماہتاب کو تمہارا
کُلٌّ یَّجْرِیْ اِلٰی اَجَلٍ	تابع بنایا ہے کہ ایک مقررہ میعاد تک چلتا
مُّسَمًّی وَّاَنَّ اللّٰہَ بِمَا	رہے گا اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے
تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرًا (۱)	واقف ہے
(۲) اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰہَ	کیا تم نے اس پر غور نہیں کیا کہ
سَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ	جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔
وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ	وہ سب کچھ خدا ہی نے تمہارا تابع
عَلَیْکُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً	کر دیا ہے۔ اور تم پر اپنی ظاہری و
وَّبَاطِنَةً (۲)	باطنی نعمتیں تمام کر دی ہیں۔

ان آیات سے ظاہر ہے کہ انسان کے افضل مخلوقات اور منتخب روزگار ہونے کا تصور اہل اسلام میں موجود تھا۔ یہ مسئلہ ارباب تصوف سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا لیکن رفتہ رفتہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئیں کہ تعلیمات تصوف میں اس کو بہ ضرورت نہایت آب و تاب سے بیان کیا جانے لگا۔ اور وہ اس کے خاص مسائل میں شامل ہو گیا۔ سبب

(۱) سورہ لقمان - (۲) سورۂ لقمن -

یہ ہوا کہ جس زمانہ میں مسلک صوفیا اپنی ترقی کے منازل سے گذر رہا تھا۔ اسلامی حکومتوں میں شخصی حکومتوں کا زور بڑھتا جا رہا تھا۔ تمام عظمتیں اور بزرگیاں سلاطین و امرا کی میراث بن چکی تھیں اور عام لوگوں کی طبیعتوں میں ایک احساس پستی و کمتری قائم ہونا شروع ہو گیا تھا۔(۱) انسان کی بیجا حقارت و پستی کا یہ عالم تمام باوقار طبائع پر گراں تھا۔ لیکن اہل تصوف کے لئے وہ خاص طور پر ناقابل برداشت تھا۔ کیونکہ وہ معرفت نفس کو عرفان الٰہی کا ذریعہ بنا رہے تھے جس میں انسان کی عظمت کا پہلو بہت نمودار ہے۔ اس لئے انسان کے دل سے بندگی۔ غلامی و حقارت کے احساسات کو مٹانا نہایت ضروری تھا انہوں نے بار بار اس کو وقار نفس کا احساس دلایا اور بتایا کہ اپنی فطرت کے لحاظ سے وہ صرف مخدوم عالم ہی نہیں بلکہ خود ایک عالم اکبر ہے۔

حضرات صوفیا کے یہاں انسان کی عظمت کا تصور ان کے نظریہ وحدت وجود سے اور بھی زیادہ تقویت پذیر ہوا۔ کائنات عین ذات ہے اور انسان چونکہ بساط کائنات پر سب سے اشرف و افضل ہے۔ اس لئے وہ ایک مخصوص عظمت کا مالک ہے۔ کائنات حسن مطلق کا آئینہ ہے لیکن بقول نسفی یہ آئینہ دو قسم کا ہے۔ ایک آئینہ صرف شبیہہ منعکسہ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ فطرت خارجی ہے۔ دوسرا آئینہ وہ ہے جو اصل جوہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ انسان ہے جو ہستی مطلق

---

(۱) شعرالعجم جلد پنجم ص ۱۳۸

کی ایک تحدید ہے جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل اور آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔ (۱) انسان کی حقیقت پیکر آب و گل نہیں، بلکہ وہ جوہر روح ہے۔ جس کی منزل عالم قدس ہے، یہ وہیں سے آتی ہے اور وہیں کو مراجعت کر جاتی ہے۔ روح اگرچہ مخلوق ہے لیکن اس کا تعلق عالم خلق سے نہیں۔ یعنی وہ کائنات کی مادی اشیاء سے مختلف ہے اس کا تعلق عالم امر سے ہے، قرآن مجید میں وارد ہوا ہے۔ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ "(اے رسول) کہدو کہ روح میرے خدا کا ایک امر ہے"۔ مادی مخلوقات ایک مقررہ ترتیب سے درجہ بدرجہ گذرتی ہوئی وجود میں آتی ہیں، لیکن روح کی یہ حیثیت نہیں، وہ ترتیب تخلیق سے بے نیاز ہے (۲) روح کی عظمت ثابت کرنے کے لئے صرف کہدینا کافی ہے کہ اس کی تعریف قرآن میں خالق کل کی نسبت کے ساتھ کی گئی ہے، وہ خدا کا امر ہے۔ اس کو کسی دوسری ذات سے منسوب نہیں کیا گیا کیونکہ اس صورت میں اس کی تعریف ممکن نہ ہوتی پھر خلقت آدم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ملائکہ افضل موجودات مانے جاتے تھے۔ لیکن تخلیق آدم یعنی نفخ روح کے بعد ان کو سجدۂ آدم کا حکم دیا گیا (۳) ابلیس معلم الملکوت تھا لیکن سجدۂ آدم سے انکار

(۱) فلسفۂ عجم ص ۱۰۹

(۲) Mujaddids Conception of Tawhid p. 35

(۳) Mystic Tendencies in Islam p. 99

کیا تو اس کو قیامت تک کے واسطے معتوب و مردود قرار دے دیا گیا۔ پھر کیا سبب ہے کہ آج انسان چشمِ حقارت سے دیکھا جا رہا ہے اور خدا کا عتاب نازل نہیں ہوتا ؎

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخیٔ فرشتہ ہماری جناب میں

غرضیکہ انسان اپنی روحانی عظمت کے لحاظ سے عالمِ اکبر ہے ظاہری ساخت کے اعتبار سے وہ کائنات کا ایک مختصر نمونہ ہے اس کو عالم صغیر بھی کہتے ہیں دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب کی سب اس میں موجود ہیں، حکما نے اس کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سر مانند آسمان اور تن زمین کی مانند ہے۔ زمین کھودنے سے پانی نکلتا ہے زخم بدن سے خون بہتا ہے، بیداری دن کے مانند اور خواب شب کے مانند ہیں۔ خوشی بہار۔ غم زمستان۔ گرسنگی تابستان۔ گریہ مثال باران، خندہ ان مانند برق۔ اعضائے عالیہ سے مراد علیین۔ اور اسفل سے سجین ہے (۱) عناصر اربعہ اس میں بہ حالت بسیط تو نہیں کیونکہ اگر ایسا ہو تو ہلاکت کا سامان پیدا ہو جائے۔ لیکن اس کی ترکیب میں کوئی نہ کوئی چیز ہر عنصر کی قائم مقام ضرور ملتی ہے۔ مثلاً آگ کی جگہ پتا اور زمین کی جگہ طحال ہے۔ ہوا کی جگہ خون اور پانی کی جگہ بلغم ہے۔ اسی طرح انسان یعنی عالم صغیر کی تمام دوسری چیزیں عالم کبیر سے مشابہت

---

(۱) تحقیق محکم صفحہ ۱۱

رکھتی ہیں، رطوبات چشم و دہن زمین کے چشموں و نہروں کی طرح ہیں۔ بخارات بدن ابر کی اور پسینہ باران کی حیثیت رکھتا ہے، بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں اور جو جاندار بدن کے اوپر کے حصہ میں مثل جوں وغیرہ کے پیدا ہوتے ہیں وہ گویا خشکی کے جانور ہیں۔ اور جو جسم کے اندر پیدا ہوتے ہیں وہ حیوانات بحر کی طرح ہیں، دنیا میں تند و تیز ہوائیں چلتی ہیں۔ زلزلے آتے ہیں، طوفان نمودار ہوتے ہیں، انسان کو چھینکیں آتی ہیں، زکام و بخار ہوتا ہے، یہ عوارض جسمانی اُن حوادث عالم سے مشابہ ہیں[1] الغرض ہر طرح ثابت ہوتا ہے کہ انسان ہنگامہ کائنات کا خلاصہ ہے ؎

ہم ہی ہیں عالم اکبر ہوئے گو جرم صغیر
مظہر جلوہ حق حضرت انسان ہیں ہم
سرور

وہ شورشیں نظام جہاں جن کے دم سے ہے
جب مختصر کیا انہیں انسان بنا دیا
اصغر

صعود و ترقی کے لئے بظاہر پر و بال کی حاجت ہوتی ہے، ملائکہ اس ساز و سامان سے آراستہ ہوتے ہیں۔ انسان بے پر ہے لیکن اس نے قرب خدا کا وہ درجہ حاصل کیا جہاں بڑے سے بڑا فرشتہ جانے کی جرأت کرے تو پر و بال جل جائیں ؎

---

(۱) القول الاظہر - ترجمۃ الفوز الاصغر ص۱۰۱-۹۹

باوجودیکہ پر و بال نہ تھے آدم کے
واں پہ پہنچا کہ فرشتہ کا بھی مقدور نہ تھا
درد

تمام ہنگامہ کائنات کی رونق اسی کے دم سے ہے، دنیا ایک بساط شطرنج ہے جس پر وہ شاہ شطرنج کے مانند ہے، موجودات عالم صرف الفاظ کی حیثیت رکھتے ہیں، مہمل و بے معنی و بے ربط ہیں۔ اس کی ذات ان میں معنی کا کام کرتی ہے۔ وہ ان میں تنظیم و ترتیب دے کر ان کو کارآمد و معنی خیز بنا دیتا ہے۔ وہ نہ ہو تو سب بیکار و منتشر ہو جائیں ؎

الفاظ خلق ہم بن سب مہملات سے تھے
معنی کی طرح ربط گفتار ہیں تو ہم ہیں
درد

انسانی عظمت کا یہ درجہ جتنا کامل ہے اتنا ہی اس کا ظہور بہت کمی کے ساتھ ہوتا ہے۔ کامل انسان روز روز پیدا نہیں ہوتے بلکہ عرصہ ہائے دراز کے بعد بساط وجود پر ظاہر ہوتے ہیں اس لئے لوگوں کو چاہیئے کہ ان کی قدر دانی سے غافل نہ ہوں ؎

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں
میر

دنیا میں باکمال انسان بہت کم پیدا ہوتے ہیں ثبوت یہ ہے کہ دنیا کی رونق و آبادی قائم ہے۔ اگر اہل ہمت زیادہ ہوتے تو دنیا بے رونق ہو جاتی، وہ ایک ایسا مے خانہ ہے جس میں جام و سبو کا بھرا رہنا یہ بتاتا ہے کہ بادہ آشاموں کی بہت کمی ہے۔ ورنہ ظروف مے خالی ہو

جاتے اور میکدہ و ایران نظر آنے لگتا ہے

رہا آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے
بھرے ہیں جس قدر جام و سبو میخانہ خالی ہے — غالبؔ

عشق الٰہی ایک امانت ہے

قرآن مجید ایک مقام پہ انسان کا ذکر کرتے ہوئے ان الفاظ میں گویا ہوا ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ط إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا۔

بیشک ہم نے اپنی امانت کو سارے آسمان اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا، تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا، اور اس سے ڈر گئے اور آدمی نے اسے اٹھا لیا، بیشک انسان (اپنے حق میں) بڑا ظالم (اور) ناداں ہے۔

آیۂ بالا میں امانت کا لفظ وارد ہوا ہے، اس کی تفسیر مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، عام خیال یہ ہے کہ امانت سے مراد اخلاقی ذمہ داریاں ہیں (۱)

مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسان بکثرت تمنائیں اور خواہشات رکھتا ہے

---

(1) Mystic Tendencies in Islam p. 165

اسی طرح اس کی ذمہ داریاں اور فرائض بھی بکثرت ہیں، فرائض کا بجا لانا عبادت ہے، اور عبادت معرفت کے بغیر ہوتی نہیں، لہٰذا امانت کا مفہوم عبادت، اطاعت اور معرفت قرار پایا، اہل تصوف چونکہ صرف محبت کو ذریعہ معرفت جانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک محبت ہی معرفت ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ یوم ازل انسان نے جس بار کو اٹھایا وہ بارِ محبت تھا، اور محبت میں شدید ابتلا اور مصائب کا سامنا کرنا ہوتا ہے اس لئے اس نے امانت کے قبول کرنے میں گویا اپنے حق میں ظلم اور جہل سے کام لیا،

انسان اپنے پیکرِ ظاہری کے لحاظ سے بہت حقیر ہے، آسمان، زمین اور پہاڑوں سے تو اس کو کوئی نسبت ہی نہیں، وہ تو بعض حیوانات سے بھی چھوٹا نظر آتا ہے، قد و قامت کے اعتبار سے جبال و ارض کو بارِ امانت اٹھانا چاہیئے تھا، لیکن ان میں سے کوئی اس کا متحمل نہ ہو سکا، حضرت انسان نے باایں جرمِ حقیر اس کو اٹھا لیا ؎

سب پہ جس بار نے گرانی کی
اس کو یہ ناتواں اٹھا لایا
میرؔ

تیرا کرم کہ تو نے وہ دل کو عطا کیا
جو غم بقدرِ حوصلۂ آسماں نہیں
فانیؔ

محبت ایک شراب ہے شراب کو خم میں رکھتے ہیں، آسمان ایک خم کے مانند ہے، لیکن یہ شراب اتنی تند و تیز ہے کہ اگر اس خم میں بھر دی جاتی

ذرہ ریزہ ریزہ ہوجاتا، اور گرمیٔ صہبا سے پگھل کر بہہ جاتا، لیکن انسان وہ مے نوش ہے کہ اس کے نشۂ خم شکن و مرد افگن کا متحمل ہو گیا ؎

خم گردوں کو ٹک جس کا نہ یارا ئے تحمل تھا
وہی صہبائے تند خم شکن ہم کو پلا دی ہے

راسخ

جڑیں پہاڑوں کی ٹوٹ جاتیں — زمیں تو کیا عرش کانپ اٹھتا
اگر میں دل پر نہ روک لیتا — تمام زور شباب تیرا

جوش

محبت ایک چمنستان ہے، لیکن ایسا چمنستان نہیں جس میں آشیانہ بنایا جائے، بلکہ اس کو خود دل میں جگہ دی جاتی ہے، دام و قفس کی گرفتاری طائر کو اس چمن سے جدا کر دیتی ہے جو خارجی حیثیت سے موجود ہو، لیکن چمنستان محبت ایک داخلی چیز ہے۔ وہ دل طائر میں جاگزیں ہے، اس لئے وہ کسی عالم میں رہے، کہیں رکھا جائے، مصیبت میں رہے یا راحت میں، کسی طرح اس چمن سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اس کے مقامات بدل سکتے ہیں، لیکن وہ ہر جگہ اس کے دل کی زینت بنا رہیگا، پابند محبت کو جذبۂ محبت سے خالی پانا ممکن نہیں ؎

قفس ہو دام ہو کوئی چھڑائے اب یہ ناممکن
ازل کے دن کلیجے میں بٹھایا تھا گلستاں کو

اصغر

مصیبت جب ناگہانی طور پر نازل ہوتی ہے تو اس کو برداشت کرنے میں بڑے بڑے صاحبان ہمت کے پائے ثبات میں تزلزل پیدا ہو جاتا

ہے، لیکن جب وہ پرانی ہو جاتی ہے، تو رفتہ رفتہ اس کے شدائد کا احساس زائل ہو جاتا ہے۔ غم محبت کوئی نئی افتاد نہیں، وہ اتنی پرانی ہے کہ اس کی ابتدا ازل ہی میں قرار دی جا سکتی ہے، اس لئے اس کی صعوبتوں سے گھبرانے کی صورت باقی نہیں، انسان ایک زمانۂ بے حساب سے اُن کا عادی ہو چکا ہے ؎

محبت ازل سے مقدر پڑی تھی
یہ افتادِ غم ناگہانی نہیں ہے
جگر

حقیقت و مجاز

وحدت مطلقہ کا وہ فلسفیانہ تخیل جو حلقۂ صوفیا میں قائم ہوا(۱) اپنی ماہیت کے سبب سے انسانی تعلقات کے دائرے میں نہیں آ سکتا، وہ سراسر خیالی ہے، اور ایسی صورت میں انسان کی تربیت و اصلاح کا مقصد حاصل ہونا دشوار ہے، ضرورت تھی کہ ایک ایسا علاقہ قائم کیا جائے جو انسان کے لیے روحانی ارتقا کا سامان مہیا کر دے، یہ علاقہ صرف محبت سے قائم ہو سکتا تھا، اور محبت بھی وہ جو دوسرے تمام جذبات پر غالب آ سکے، اس میں انتہائی محویت و سرمستی ہو اور جو تمام مادی حدود سے ماوراء ہو کر ایک ایسے پاکیزہ تصور کی شکل اختیار کرے جو توحید ایزدی کے لطیفۂ تخیل کے مناسب ہو، حضرات صوفیا کے نزدیک خدا کی محبت میں محو و بیخود ہو کر بیٹھ جانا بہترین مشغلۂ حضوری قرار پایا، (۱) بعض صوفیا نے اس شغل کو آسان بنانے اور اس

Mystic Tendencies in Islam p. 116 P. 116. (1)

میں ایک ترتیب و باقاعدگی پیدا کرنے کی غرض سے محبت محض کو ایک ایسے
طریقہ میں منتقل کر دیا جس میں روح انسانی وحدت مطلقہ کے ساتھ ایک
طرح کا ٹھوس تعلق محسوس کرنے کے قابل ہو جائے، انہوں نے روحانی
ترقی کی تین منزلیں مقرر کیں، پہلی منزل خدمت خلق کی ہے، اس میں
طالب تمام دوسرے افراد کو اپنے سے بہتر و برتر سمجھتا ہے، اور ان
کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے، دوسری منزل میں وہ اپنے قلب
کی اصلاح میں مشغول ہو جاتا ہے، خیالات فاسدہ سے احتراز کرتا ہے،
اور حرص و ہوا کو مغلوب کرتا ہے، جب وہ اس طرح کچھ عرصہ تک تزکیہ
باطن میں مصروف رہتا ہے تو تیسری منزل میں داخل ہوتا ہے جہاں خدا
اس کے صدق و خلوص کو سند قبولیت عطا کر کے اس کے قلب کو صرف
اپنی محبت میں جذب کر لیتا ہے، (۱) بعض دوسرے صوفیا نے ایک
دوسرے طریقہ کی تعلیم دی ہے جو طریقہ بالا سے بالعکس ہے، اس میں
طالب کو سب سے پہلے وصال خدا کی کوشش کرنا چاہیے، اس کے
خیال میں محو و مستغرق رہنا چاہیے، اس کے بعد اگر وہ خود اس امر کو پسند
کریگا کہ طالب سے خدمت خلق کا کام لیا جائے تو وہ اس کو اس خدمت
پر مامور کر دیگا، اس خدمت کی انجام دہی صرف اسی صورت میں مناسب
و درست ہوگی، ورنہ اگر اس کے حکم کے بغیر اس کا خدمت کو اختیار

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 118

کیا جائے تو غلط راستے پر پڑ جانے اور ذرائع مقصد کی تلاش میں کھو کر اصل مقصد سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہے (۱) اس سلسلے میں مجاز و حقیقت کی بحث پیدا ہوتی ہے، ایک گروہ مجاز کو نردبان حقیقت قرار دیتا ہے، دوسرا اس کو عرفان حقیقت کی راہ میں سنگ گراں بتاتا ہے اجمالاً وحدت وجود کے نغمے کانوں میں بسے ہوئے ہیں وہاں مجاز عین حقیقت ہے، وہ صرف ذریعۂ محبت حقیقی نہیں بلکہ خود محبت کے قائل ہیں۔ مخالفین مجاز کہتے ہیں کہ اشیائے مجازی سے دل لگانا اگرچہ ایک خوشگوار مشغلہ ہے لیکن دیرپا نہیں اس لئے اس سے احتراز بہتر ہے ؎

لگانا اس شکستے میں تو دل ہے طلسم شکست غافل
کہ کوئی کیسا ہی خوش شمائل صنم ہے آخر شکستنی ہے
ذوق

حامیان مجاز جواب دیتے ہیں کہ وہ حقیقتاً جویائے معانی ہیں عشق مجاز میں وہ مجاز کو مقصود بالذات نہیں جانتے بلکہ اس کو ذریعہ حصول مقصود سمجھتے ہیں ؎

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا
ہے عشق سے بتوں کے مرا مدعا کچھ اور
میر

عقلائے یونان کے نزدیک جذب و کشش کی بنیاد قرب و شناخت پر قائم ہے، خواہش جمال روح کا وہ جذبہ ہے جس کی بنا پر وہ اس حقیقت

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 118, 119

وابستہ ہونا چاہتی ہے جو اُس سے بہت زیادہ قریب ہے۔ کتا اجنبی آدمی پر غضبناک ہوتا ہے لیکن جانے پہچانے ہوئے آدمی کے پیروں پر لوٹنے لگتا ہے اور اُس کا خیر مقدم کرتا ہے۔ حقیقت مطلقہ ایک جمال ہے، روح چونکہ اُس سے قربت و شناسائی رکھتی ہے، اس لئے اُس کی طرف مائل ہوتی ہے لیکن اُس تک پہونچنے کے لئے اُس کو چند منازل سے گذرنا ہوتا ہے۔ پہلے وہ شکل و شمائلِ ظاہری کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی ہے، اشکالِ جمیل سے اُس کی رسائی اعمالِ جمیل تک ہوتی ہے، اس کے بعد وہ تصوراتِ جمیل کی منزل تک پہونچتی ہے۔ اُس کے بعد اُسے جمالِ مطلق کا تصور حاصل ہو جاتا ہے۔ (۱) حضراتِ صوفیاء بھی چونکہ اپنے افکار میں یونانی نظریاتِ فکر سے متاثر ہوئے ہیں اس لئے اُن کے یہاں بھی حسن پیکری یعنی عالمِ مجاز حسنِ حقیقی کا پرتو ہے، موجودات کا کوئی جلوہ باطل نہیں، حسنِ مطلق متشکل ہوکر مجاز بن جاتا ہے۔ کائنات کی ہر شے دعوتِ نظارہ دے رہی ہے۔ وہ حسنِ تمام کا جلوۂ ناتمام ہے ؎

چشمِ نظر پرست میں جس کا جہاں نام ہے
حسنِ تمام یار کا جلوۂ ناتمام ہے
جگرؔ

عشقِ مجازی کی کیفیات سے عشقِ حقیقی کا پتہ چلتا ہے، مجاز ناتمام ہے، حقیقت کامل ہے، حسنِ مجاز انسان کو از خود رفتہ کر دیتا ہے، جب جزو

---

(۱) Mysticism in English Literature p. 16—17

کا یہ حال ہے تو کل کا کیا اندازہ کیا جا سکتا ہے؟ حقیقت آفتاب ہے۔ مجاز سایہ ہے، جب سایہ اس قدر ضیا گستر و دلکشا ہے تو خود آفتاب کی تجلیاں یقیناً ناقابلِ بیان ہیں ؎

جلوۂ آفتاب کیا کہیئے
سایہ آفتاب نے مارا — جگرؔ

پھر مجاز و حقیقت یا سایہ و آفتاب کا فرق بھی بے معنی ہے مجاز کا وجود صرف برائے نام ہے دراصل وجود حقیقت ہی کا ہے اس لیئے مجاز کو مجاز کہہ کر محبوب بنانا ایک ایسا امتیاز پیدا کر دینا ہے جو واقعی موجود نہیں ؎

مجھے ہلاکِ فریبِ مجاز رہنے دے
نہ چھیڑ او نگہِ امتیاز رہنے دے — جگرؔ

مشاہدۂ مجاز پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو اس کے ذریعے ادراکِ حقیقت میسّر نہ آ سکے تب بھی اس کا جاری رکھنا بہتر ہے نیرنگیٔ مجاز میں عجائبات کا ذخیرہ اور سامانِ عبرت تو بہر صورت مل سکتا ہے، اُس کے علاوہ وہ عینِ حقیقت بھی ہے اور رہیگا، اس لئے اگر بعض اسباب کی بنا پر کسی وقت اس آئینے میں جلوۂ حقیقت نظر نہ آئے تو نہ سہی مشاہدہ کے سلسلہ کو قائم رہنا چاہیئے ممکن ہے کوئی لمحہ ایسا آجائے جس میں دیکھنے والے کی پوشیدہ صلاحیتیں بروئے کار آجائیں۔ اور آخر کار ادراکِ حقیقت کا امکان پیدا ہو جائے ؎

نہیں گر سر و برگِ ادراکِ معنیٰ

تماشائے نیرنگِ صورت سلامت — غالب

مجاز کے مختلف درجے ہیں، جو جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان
سے موسوم ہیں۔ یوں تو ابتدائی تین درجوں میں بھی حسنِ مطلق کا پرتو نظر آتا
ہے، ہر ذرۂ جماد اور ہر ورق نبات اسی کا مظہر ہے اس لئے ہر چیز دعوت
نظارہ دیتی ہے لیکن حسنِ مطلق جو عالمِ تجرید میں ہر قید سے آزاد ہے، جب
تنزلات کے ذریعہ پیکرِ انسان میں جلوہ فرما ہو کر عالمِ تنزید میں رونما ہوتا ہے
تو وہ صرف نظارہ ہی کا نہیں بلکہ عشق کا تقاضا کرنے لگتا ہے۔ انسان
چونکہ حسنِ مجرد کا بہترین مظہر ہے اس لئے اگر اس سے عشق نہ کیا جائے
تو نگاہ اپنے ادائے فرض میں ناکام سمجھی جائیگی اور دیکھنے والا عدم محبت کے
جرم میں مستوجبِ سزا سمجھا جائیگا۔

حسن تھا پردۂ تجرید میں سب سے آزاد
طالبِ عشق ہوا پیکرِ انسان میں آ — دلی

محبت کا یہ راستہ خطرناک بھی ہے، دوسری انواع جمادات و نباتات کے نظارے
میں خواہشاتِ نفس کا دخل ممکن نہیں، لیکن انسان کا عشق اس خطرے کا
امکان پیدا کر دیتا ہے اور نفس کا اگر شائبہ بھی پیدا ہو جائے تو پھر اس
صاف ستھرے راستہ میں کانٹے ہی کانٹے بکھر جاتے ہیں۔ اور چلنے والا ہلاکت
و گمراہی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس خطرے سے بچنے کی تدبیر یہ ہے کہ انسان
کے علاوہ جس چیز میں حسن و جمال نظر آئے اس کو بار بار بنظرِ رغبت
دیکھ کر حظ و انبساط حاصل کرنا چاہئے لیکن جب انسان میں جمال نظر آئے

تو ظاہری آنکھیں بند کرکے چشمِ باطن سے صانعِ حقیقی کی قدرتِ کاملہ پر غور کرنا چاہیے جس کی صنعت نے حسن کے ایسے دلکش، ہوشربا اور مکمل نمونے خلق کیے ہیں، ایسی صورت میں خیال مصنوع سے ہٹ کر صانع کی طرف راجع ہو جائیگا، نتیجہ یہ نکلا کہ جمالِ بشری کو سرچشمہ انبساط نہیں بلکہ ذریعۂ فکر بنانے سے خطراتِ نفس کا امکان زائل ہو جاتا ہے جس کے بعد منزلِ حقیقت تک بآسانی رسائی ہو سکتی ہے ؎

حسن جس چیز میں ہو دیکھ کے خوش کر دل کو
بند کر لے مگر آنکھیں اگر انسان میں ہو
اکبر

جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ صرف اہلِ اسلام ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ تمام دنیا والوں کے دماغوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا رہا ہے ایک طرف انسان کی محیر العقول اور سنسنی خیز ترقیاں، عجیب و غریب ایجادات، غیر معمولی ذہنی و جسمانی قوتوں کے مظاہرے اس کے فاعلِ مختار ہونے کا خیال پیدا کر دیتے ہیں، دوسری طرف اس کی عبرتناک ناکامیوں اور ناقابلِ توجیہ ہزیمتوں سے اس کے مجبورِ مطلق ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ مسئلہ کہ انسان مجبور ہے یا مختار تمام دنیا کے اربابِ فکر کے پیشِ نظر رہا ہے، یورپ کے عیسائیوں میں دو مختلف گروہ تھے "جولیا بولا اور ڈوبلینک" کے نام سے مشہور . . . تھے۔ ان فرقوں میں عقیدۂ جبر و قدر کے اختلافات کی بنا پر کئی سو برس تک لڑائیاں ہوتی رہیں - بعد میں ایک گروہ کی سرداری "بنیس" کے حصے

میں آئی جو جبر کا قائل تھا، آگے چل کر بوسویہ نے ایک تیسرا راستہ اختیار کیا جس میں اس نے تقدیر اور اختیار کے ساتھ تقدیر معلق کا اضافہ کیا، اس کے خیال میں خدا فاعل مطلق ہے، لیکن انسان بھی خود مختار ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں اقوال اگرچہ ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں لیکن دونوں صداقت پر مبنی ہیں، ایک کی سچائی تسلیم کرنے سے دوسرے کی سچائی میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات عقلی استدلال سے سمجھائی نہیں جا سکتی۔ (۱) اس طرح یورپ میں یہ مسئلہ کئی سو برس تک موضوع بحث بنا رہا لیکن کوئی فیصلہ کن نتیجہ نہ نکل سکا۔

اسلام کے ابتدائی دور میں اعمال کی سچا آوری پر زیادہ توجہ رہی۔ عبادات و جہاد کی مصروفیات اتنا موقعہ نہیں دیتی تھیں کہ تعلیم شدہ مسائل پر خوب غور و تامل کیا جائے اور ان میں غیر ضروری موشگافیاں پیدا کی جائیں، اکثر مسائل کی غرض و غایت اور اُن کی کنہ و حقیقت کی بحث میں اُلجھنے سے دماغی ورزشوں کے سوا اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے پیغمبرؐ اسلام لوگوں کو ان خیال آرائیوں سے دور رہنے کی تاکید کرتے رہے۔ ایک مرتبہ کچھ صحابہ مسئلہ تقدیر کے متعلق بحث کر رہے تھے۔ اتفاق سے پیغمبرؐ صاحب تشریف لے آئے اور اُن کی گفتگو سن کر بہت غضبناک ہوئے اور فرمایا "کیا تم اس لئے پیدا کئے گئے ہو

---

(۱) مکاتیب شبلی جلد ۱ ص (۲۸۰-۲۷۹)

کہ قرآن کے ایک حصّے کو دوسرے سے ٹکراؤ۔ یاد رکھو گذشتہ اُمتیں انہیں باتوں سے ہلاک ہو گئیں" (۱)

مسلمانوں میں اس مسئلہ پر غور کرنے کا خیال اس سبب سے پیدا ہوا کہ قرآن مجید میں ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن میں خدا کا فاعل مطلق ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اور ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے انسان کے با اختیار ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ کبھی کارِ ہدایت و گمراہی کو خدا نے اپنی ذات سے متعلق قرار دیا ہے۔ کہیں انسان کو اُس کے اعمال کا ذمہ دار بتایا ہے۔ اسی طرح نجات و بخشش کو کہیں صرف اپنی ذات سے منسوب کیا ہے کہیں اُس کو انسان کے اعمال کا نتیجہ بتایا ہے۔ مثلاً آیاتِ ذیل میں خدا کے فاعلِ حقیقی اور بخشندہ نجات وغیرہ ہونے کا بیان ملتا ہے۔

(۱) وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْر (۲)	اللہ ہر شے پر قادر ہے۔
(۲) وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ یَغْفِرُ لِمَنْ یَّشَاءُ وَیُعَذِّبُ مَنْ یَّشَاءُ (۳)	اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب خدا ہی کا ہے جس کو چاہے بخشدے اور جس کی چاہیے سزا کرے۔
(۳) وَلَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ کُلُّھُمْ جَمِیْعًا (۴)	اور (اے پیغمبر) اگر تیرا پروردگار چاہتا تو جتنے لوگ روئے زمین پر ہیں سب کے سب ایمان لے آتے۔

(۱) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے؟ ص ۲۱-۲۰ (۲) سورہ بقرہ (۳) سورہ آل عمران (۴) سورہ یونس۔

(۴) وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ (۱)

اور جن لوگوں نے کفر اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس شخص (نعم) پر ہماری خواہش کے مطابق کوئی معجزہ اُس کے پروردگار کی طرف سے کیوں نہیں نازل ہوتا۔ تو تم اُن سے کہہ دو کہ اس میں شک نہیں کہ خدا جسے چاہتا ہے گمراہی میں چھوڑ دیتا ہے اور جس نے اُس کی طرف رجوع کیا اسے اپنی طرف راہ دکھاتا ہے۔

اس قسم کی آیتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہی قادرِ مطلق ہے، وہی صاحبِ اختیار و ارادہ ہے، اُس کے سوا کوئی دوسری طاقت نہیں، جو کچھ ہے اسی کے بداقتدار میں ہے وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے، جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، جس پر چاہتا ہے عذاب نازل کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے بخشدیتا ہے گویا انسان میں کوئی قوت ہی نہیں وہ اپنے اعمال سے نجات یافتہ نہیں بن سکتا۔ غرضیکہ یہ اور اسی قسم کے خیالات پیدا ہوتے ہیں، جو طبیعت کو عقیدہ جبر کی طرف مائل کرتے ہیں۔

دوسری طرف اس قسم کی آیات ملتی ہیں۔

---

(۱) سورہ رعد۔

(۱) وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَۃً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَیْہَا آبَاءَنَا وَاللّٰہُ اَمَرَنَا بِہَا قُلْ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰہِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (۱)

اور وہ لوگ جب کوئی بُرا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے اس طریقہ پر اپنے باپ دادا کو پایا، اور خدا نے (بھی) یہی حکم دیا ہے (اے رسول) تم (صاف) کہدو کہ خدا ہرگز بُرے کام کا حکم نہیں دیتا، کیا تم لوگ خدا پر افترا کر کے وہ باتیں کہتے ہو جو تم نہیں جانتے۔

(۲) قُلْ یَا اَیُّہَا النَّاسُ قَدْ جَاءَکُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنِ اہْتَدٰی فَاِنَّمَا یَہْتَدِیْ لِنَفْسِہٖ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْہِ وَمَا اَنَا عَلَیْکُمْ بِوَکِیْلٍ ۝ (۲)

(اے رسول) تم کہدو کہ اے لوگو تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس حق (قرآن) آچکا، پھر جو شخص سیدھی راہ پر چلیگا تو وہ صرف اپنے ہی دم کے لئے ہدایت اختیار کریگا، اور جو گمراہی اختیار کریگا وہ بھٹک کر کچھ اپنا ہی کھوئیگا اور میں کچھ تمہارا ذمہ دار تو ہوں نہیں،

(۳) ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْکُمْ وَاَنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ

یہ سزا اس کی ہے جو تمہارے ہاتھوں نے پہلے کیا کرایا ہے اور خدا بندوں

---

(۱) سورۃ الاعراف (۲) سورہ یونس

للعبید (۱)۔ — پر ہرگز ظلم نہیں کیا کرتا۔

(۱) اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ (۲) — جو نعمت کسی قوم کو حاصل ہو جبتک وہ لوگ اپنی نفسی حالت میں تغیر نہ ڈالیں خدا انہیں تغیر نہیں ڈالا کرتا۔

(۲) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْہَا (۳) — جس نے اچھے کام کئے تو اپنے نفس کے لئے اور جو برا کرے اس کا وبال بھی اسی پر ہے۔

اس قسم کی آیتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور مطلق نہیں وہ نیکی اور بدی کے راستوں پر اپنے اختیار سے چل سکتا ہے۔ وہ حسنات کی جزا اور معاصی کی سزا کا مستحق ہے۔ وہ جبتک خود اپنی حالت کو نہ بدلے خدا بھی اس کی حالت کو نہیں بدلتا۔

ان دونوں قسم کی آیات میں بہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے لیکن درحقیقت ایسا ہے نہیں۔ بات یہ ہے کہ تمام آیات مختلف موقعوں پر نازل ہوئی ہیں اور ہر آیت کا مفہوم اسی وقت واضح ہو سکتا ہے جب اس پر ان مواقع اور ماحول کے لحاظ سے غور کیا جائے جن میں اس کا نزول ہوا ہے۔ ہر آیت کا مفہوم اس مخصوص پیرایۂ بیان سے ربط دے کر صحت کے ساتھ متعین کیا جا سکتا ہے جس میں وہ وارد ہوئی ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائیگا۔

---

(۱) سورہ انفال

(۲) سورہ رعد - (۳) سورہ حٰم سجدہ -

تو ربط معنوی میں فرق پیدا ہو جائیگا اور مفہوم سمجھنے میں یقیناً غلطی ہو گی۔ جہاں
جہاں خدا کی قدرت بالغہ کا ذکر ہوا ہے اور اس قوت کا سوال پیدا ہوا ہے
جو انسان کے معاملات میں قطعی طور پر فیصلہ کُن ہے وہاں ایسی آیات آئی
ہیں جن میں خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی عظمت و جبروت کی نشانیاں
بیان کی گئی ہیں۔ اسی طرح جہاں انسان کی ذمہ داریاں موضوع کلام قرار
پائی ہیں وہاں ایسی آیات وارد ہوئی ہیں جو اس کے جزوی طور پر با اختیار
اور صاحب تمیز و ارادہ ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس کے اعمال
کا اسی کو ذمہ دار قرار دیتی ہیں (۱) دوسری بات یہ ہے کہ خدا کے حکم اور
ارادے کا جہاں جہاں ذکر آیا ہے اس کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں۔ (۱)
فطری (۲) شرعی۔ خدا نے تمام اشیا کی خاص خاص فطرتیں بنائی ہیں جن
میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ ہر چیز کی فطرت جیسی ہے ویسے ہی نتائج و آثار
اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ خدا نے اس فطرت کو بھی اپنے حکم اور ارادہ سے
تعبیر کیا ہے۔ خدا نے جہاں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا
ہے اس سے فطری حالت مراد ہے یعنی گمراہ ہونے والے کی فطرت میں میلان
گناہ موجود تھا اور فطرت کو چونکہ خدائے تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اس لئے کہا
جا سکتا ہے کہ وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کر سکتا ہے لیکن انسان اعمال کی
ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دُنیا

---

(۱) Muslim thought and its Sourcesp. 22 - 23

عالم اسباب ہے۔ ہر مسبب کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ انسان سے بظاہر عمل سرزد ہوتا ہے اس لئے جہاں اعمال کو اس کی ذات سے نسبت دی گئی ہے، وہ حالت بھی صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی انسان نے جس ارادہ سے فعل کو انجام دیا وہ ارادہ بھی خدا ہی نے پیدا کیا اس لئے یہ کہنا بھی درست کہ تمام افعال کا فاعل حقیقی خدا ہی ہے جن آیات میں اس قسم کا ذکر ہے کہ خدا کسی کو برائی میں آلودہ ہونے کا حکم نہیں دیتا وہاں شرعی حکم مراد ہے اس لئے بقول مولانا شبلی مرحوم "دونوں آیتوں میں کسی قسم کا تعارض نہیں" (۱)

حقیقت یہ ہے کہ اہل اسلام میں عقیدہ جبر کی داغ بیل مسئلہ تقدیر سے پڑی ضرورت اس بات کی تھی کہ انسان کاروبار حیات میں مصروف تو رہے لیکن اس کا قلب یاد خدا سے غافل نہ ہونے پائے مصیبت ہو یا راحت آسانی ہو یا دشواری ہر حال میں دل خدا ہی کی طرف مائل رہے انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جب اس کو کوئی غیر معمولی خوشی یا کامیابی حاصل ہوتی ہے تو اکثر فرائض کا احساس اور زندگی کی باوقار سنجیدگی کا جذبہ کمزور ہو جاتا ہے اور اس میں ایک طفلانہ بے پروائی اور بے جا ناز و تفوق کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت اس کو بے وقار بنا دیتی ہے اس لئے وہ کسی طرح ممدوح نہیں جب وہ شدید قسم کی پریشانیوں

---

(۱) مکاتیب شبلی۔ جلد اول ص ۵۵ تا ص ۵۷

میں مبتلا ہو جاتا ہے تو کبھی کبھی غم و اندوہ کے دباؤ سے اس کے ذہنی توازن میں فرق پیدا ہو جاتا ہے اور اس صورت میں بھی کاروبارِ حیات اور طاعات اور عبادات خدا میں خلل واقع ہونے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ نا گزیر واقعات ہو کر ہی رہتے ہیں۔ اس کی انتہائی پریشانی و اضمحلال سے کوئی مفید مطلب نتیجہ نہیں نکلتا۔ لہٰذا انسان کو اس قسم کے ہمت شکن اور فاسد خیالات سے محفوظ رکھنے کے لیے مسئلہ تقدیر کی تعلیم دی گئی تھی (۱) یعنی کامیابی پر اترانا بُرا ہے۔ اور مصیبت پر اعتراض کرنا مذموم ہے ہر امر کو خدا ہی کی طرف سے سمجھنا چاہیے۔ تقدیر مشیت الٰہی کا نام ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَۃٍ	جتنی مصیبتیں روئے زمین پر اور خود
فِی الْاَرْضِ وَلَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ	تم لوگوں پر نازل ہوتی ہیں (وہ سب)
اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ	قبل اس کے کہ ہم انہیں پیدا کریں
اَنْ نَّبْرَاَهَا ط اِنَّ ذٰلِکَ	کتاب (لوح محفوظ) میں لکھی ہوئی
عَلَی اللّٰہِ یَسِیْرٌ لِّکَیْلَا	ہیں بیشک یہ خدا پر آسان ہے
تَاْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ	تاکہ جب کوئی چیز تم سے جاتی رہے
وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَآ اٰتٰکُمْ ط	تو تم اس کا رنج نہ کیا کرو اور جب
وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ	کوئی چیز خدا تم کو دیدے تو اس پر

---

(۱) Mystic Tendencies in Islam p. 48—49

فخوؔر ہ (۱) نہ اترایا کرو، اور خدا کسی اترانے والے شیخی باز کو دوست نہیں رکھتا۔

تقدیر کے اس نظریئے سے انسان کے مجبور مطلق ہونے کا احساس بڑھنا شروع ہوا، یہ اگرچہ ایک غلط فہمی تھی لیکن بعض حالات ایسے پیدا ہوئے کہ اس کی لے بڑھتی ہی چلی گئی، عرب کے اکثر قدیم مسلمان اپنے بت پرست اجداد کی تقلید میں عقیدہ جبر کی طرف میلان رکھتے تھے، خصوصًا خاندان بنی امیہ کے لوگ پہلے عرب تھے بعد میں مسلمان، اس لئے وہ جبری عقیدے کے بڑے حامی تھے، دوسرے یہ کہ وہ بالعموم انتہائی تعدی پسند اور زشت کردار تھے، عقیدہ جبر کی بنا پر وہ اپنے اعمال مذمومہ کی ذمہ داری سے بہ آسانی بچ سکتے تھے۔ انسان مجبور ہے، جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے۔ اس لئے اگر انسان سے ظلم و زیادتی بھی سرزد ہو جاتی ہے۔ تو وہ بھی خدا ہی کی منشا کے مطابق ہوتی ہے، کسی کو مجال دم زدن نہیں باقی رہتی، غرضیکہ عقیدہ جبر بد اعمالیوں کے جواز کا ایک کامیاب حیلہ بن سکتا تھا، اس لئے زور حکومت اور تاثیر سیم و زر نے ان کو فروغ دینے میں پوری سعی سے کام لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ کم فہم اور گناہ پسند لوگوں نے جہلتًا عقیدہ جبر کو اختیار کرنا شروع کیا تاکہ ہر فعل ناپسندیدہ پر یہ کہہ کر چھوٹ جائیں کہ انسان کے تمام افعال بحکم الٰہی صادر ہوتے ہیں۔

---

(۱) سورۃ الحدید۔

باقاعدہ طور پر اس عقیدے کی تلقین جہم ابن صفوان نے کی، اس نے لوگوں کو یہ بتایا کہ انسان بالکل مسلوب الارادہ ہے وہ اپنے افعال و اعمال میں مجبور محض ہے، اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں، اس لئے وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار نہیں، حامیان جبر اپنے نظریہ کی تائید میں صرف وہ آیات پیش کرتے تھے جن میں خدا کی قوت و ارادے اور اس کی عزت و جبروت کا ذکر آیا ہے، وہ ایسی آیات کو نظرانداز کر دیتے تھے جن میں انسان کی جزوی آزادی اور عملی ذمہ داریاں بیان کی گئی ہیں، اس دبستان جبر کے خلاف معبد الجہنی نے نظریہ قدر کی تعلیم دی، اس نے بتایا کہ انسان اپنے ارادے اور افعال میں پورا اختیار رکھتا ہے، معبد نے بنی امیہ کو نفاق بین المسلمین کا مجرم قرار دیا اور ان کے ظالمانہ طرز حکومت اور کردار . . . . کے خلاف باغیانہ انداز میں آواز بلند کی، نتیجہ یہ ہوا کہ ۸۰ ہجری میں حجاج عامل عراق نے خلیفہ عبدالملک کے ایما سے معبد الجہنی کو قتل کرا دیا، اس کے بعد غیلان دمشقی نے عقیدہ قدر کی تعلیم کو جاری رکھا، لیکن وہ بھی بالآخر ہشام ابن عبدالملک کے حکم تلوار کے گھاٹ اتار دیا گیا (۱)

معمولی سا تامل کرنے پر اتنی بات بہ آسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جبر و قدر کے یہ دونوں نظریے انتہا پسندی کی مثال ہیں، صحیح اسلامی نظریہ

---

(1) Muslim thought and its Sourcesp 27—29

دونوں کے بین بین ہے، جس کا خلاصہ حضرت امام رضا علیہ السلام کے الفاظ میں یہ ہے کہ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کے دونوں راستے بتا دیئے ہیں، ان میں سے ایک خدا تک پہنچانے والا اور دوسرا اس سے بہت دور لے جانے والا ہے، اب انسان کو اختیار ہے کہ ان دونوں راہوں میں سے جو راہ چاہے اختیار کرے، ملال و خوشی، انعام و سزا انسان کے طرز عمل پر منحصر ہے، گویا اس لحاظ سے انسان مختار ہے لیکن اس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ بُرائی کو اچھائی میں تبدیل کر سکے، نیکی نیکی رہیگی، بدی بدی رہیگی، اس اعتبار سے انسان مجبور ہے۔

حضرات صوفیا بادۂ وحدت سے سرشار رہتے ہیں، ان کے نزدیک مخلوقات کا کوئی وجود ہی نہیں۔ لہٰذا انسان کے اختیار کا ذکر کرنا محض نادانی ہے، اس بنا پر صوفیانہ شاعری میں عموماً عقیدہ جبر کی تشریح و تفصیل کی گئی ہے، اور مختاری کو صرف ایک تہمت بیجا قرار دیا گیا ہے۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا
میر

انسان وجود حقیقی سے محروم ہے، اختیار کا تصور وجود کے بغیر ناقابل اعتبار ہے، انسان کا وجود معدوم ہے، اس لئے اختیار بھی معدوم ہی ٹھہرا، لیکن بظاہر وہ مصروف عمل نظر آتا ہے، تو پھر اس کو مجبور بھی کیسے کہا جا سکتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ وہ حقیقتاً مجبور ہے، وہ ایک قید

کے عالم میں ہے، لیکن قید ایسی ہے جس میں وہ بظاہر بستۂ زنجیر نہیں، اس قید بے زنجیر کا عالم اس کے لئے اور بھی پریشان کن ہے، قاعدہ ہے کہ جب لوگ کسی کو قید و بند یا کسی وجہ میں مبتلا دیکھتے ہیں تو اس پر رحم کھاتے ہیں اور اس کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتے ہیں، جس سے اس کو فی الجملہ تسلی ہو جاتی ہے، لیکن جو مجبور ہو کر بھی دوسروں کو اپنے عالم جبر کا یقین نہ دلا سکے وہ اس تسلی سے بھی محروم رہتا ہے، وہ اگرچہ مجبور و مقید ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کے ظاہری آثار اس حقیقت کی شہادت نہیں دیتے وہ اپنے عالم مجبوری کو دوسروں پر ثابت نہیں کر سکتا، وہ اظہار جبر میں بھی مجبور ہے، اس سے زیادہ مجبوری کا عالم تصور میں نہیں آ سکتا۔

زندگی جبر ہے اور جبر کے آثار نہیں
ہائے اس قید کو زنجیر بھی درکار نہیں — فانی

زیادہ سے زیادہ انسان میں اختیار کا ایک پرتو ملتا ہے، جو حقیقی اختیار و قدرت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا، لیکن وہ اس غیر حقیقی اختیار سے محفوظ نہیں رہ سکتا، وہ خود اختیار کو قبول کرنے کے لئے مجبور ہے، گویا اس کا اختیار بھی درحقیقت جبر ہے۔

اس امر میں بھی ہے بے اختیار ہے بندہ
بلا ہے درد اگر یاں کچھ اختیار رکھے — درد

وہ اختیار کی تہمت لیکر پیدا ہوا ہے، بظاہر مختار معلوم ہوتا ہے۔

درحقیقت مختار نہیں، نمودِ اختیار محض نسبتی ہے جس میں قطعیت نام کو نہیں۔ وہ ایک شعلہ ہے جس میں نور بھی ہے حرارت بھی ہے، لیکن اُس کا محل ایک ایسی وادی میں قرار پایا ہے جہاں برقِ ناز بھی ضیا باریاں کر رہی ہے، جس کے مقابلہ میں وہ کسی عظمت و نورانیت کا مالک نہیں کہا جا سکتا، وہ نورانی معلوم ہوتا ہے لیکن جب ضیائے برق نمودار ہوتی ہے، شعلہ کی لمعہ افشانی معدوم نظر آنے لگتی ہے، اسی طرح مختارِ کل کی قدرتِ بالغہ کے مقابلہ میں انسان کے اختیارات بھی جبرِ مطلق سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے ؎

جلوہ اختیار سے نسبتِ جبر ہے مجھے
شعلہ آرمیدہ ہوں وادیِ برقِ ناز میں
(فانی)

جبر کی انتہا کا مقام وہ ہے جہاں بندہ اپنے آپ کو ارتکابِ گناہ کی قدرت سے بھی محروم سمجھتا ہے، اگر اُس سے گناہ کا سرزد ہونا ممکن ہوا تو اُس نے اس کو بھی "توفیق" ایزدی سے تعبیر کیا ہے وہ "توفیق گنہگاری" کو بھی کرم تصور کرتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ کم از کم گناہ کی بدولت اُس کے جبرِ محض میں ایک اختیار کا پہلو تو پیدا ہو سکتا ہے، لہٰذا وہ ارتکابِ گناہ پر شکر ادا کرنے لگتا ہے ؎

مجبوریِ عریاں کو یہ خلعتِ مختاری
اللہ رے کرم ہم پر اور توفیق گنہگاری
(فانی)

جب گناہ کی تکمیل بھی توفیقِ گناہ یعنی کرمِ ایزدی پر منحصر قرار پائی

تو پھر گناہ کی معافی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، خدا یقیناً گناہوں کا عفو کرنے والا ہے اور اس میں اس کی شانِ رحم کا ظہور ہے، لیکن گناہ جب حقیقتاً گناہ ہی نہ رہے بلکہ کرم خداوندی کا نتیجہ قرار پا جائے تو امیدِ عفو خدا کے رحم و کرم سے نہیں بلکہ اس کے عدل انصاف سے وابستہ ہو گئی، یعنی اب انسان نجات کے لئے گداگری نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کو ایک استحقاق کی حیثیت سے طلب کرتا ہے، اس کے افعال اس کے اپنے اختیار سے سرزد ہی نہیں ہوئے فاعلِ حقیقی خدا ہی ہے، انسان کی حیثیت صرف ایک آلہ کار کی ہے، لہٰذا خدا کے انصاف سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ گناہوں کے متعلق باز پرس ہی نہ فرمائیگا۔

امیدِ عفو ہے تیرے انصاف سے مجھے
شاہد ہے خود گناہ کہ تو پردہ پوش تھا — فانی

جب بندہ کے جبر کا یہ حال ہے تو اس کو متوہم بہ اختیار بنانے کی ضرورت ہی کیوں پیش آئی؟ حکمتِ الٰہیہ اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کارگاہ عالم کی تمام رونق اور ہنگامہ آرائیوں کا دارومدار انسان کی ذات پر ہے ضرورت ہے کہ وہ فریبِ اختیار میں رکھا جائے، اگر اس کو اپنی مجبوری و ناچاری کا احساس پورے طور پر ہو جائے تو اس کی تمام کوششیں، جوش وخروش، ذوقِ عمل سب کا خاتمہ ہو جائے، بازارِ حیات کی رونق رخصت ہو جائے اور نظامِ عالم میں آثارِ حیات باقی نہ رہیں، اس لئے اس کی مجبوریوں کو خلعتِ اختیار پہنا دیا گیا ہے تاکہ بزمِ کائنات درہم و برہم

نہ ہو جانے سے

اختیار ایک ادا آمری مجبوری کی
لطف سعیٔ عمل اس مطلب حاصل سے اُٹھا — فانی

جبر و اختیار کے ان متضاد پہلوؤں کی ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خدا محبوب حقیقی ہے اُس نے اپنی معرفت کے لیے انسان کو پیدا کیا وہ خدا کی خواہش قرار پایا لہٰذا مختارِ کل ہے لیکن قید تعین میں آنے کے بعد وہ خود عاشق خدا بن جاتا ہے اور اُس کے وصال کا متمنی بن جاتا ہے، اُس کو خارج میں تلاش کرتا ہے جہاں وہ مل نہیں سکتا، طالب کی یہ تمنا پوری نہیں ہوتی اس طرح انسان ایک عاشق کا مدعا ہے جس میں جبر مطلق کی شان پائی جاتی ہے

کہیں عاشق کا مطلب ہوں کہیں معشوق کی خواہش
کہیں مجبور مطلق ہوں کہیں مختارِ کامل ہوں — اکبر

لیکن جب کسی تاویل سے طبیعت مطمئن نہیں ہوتی تو یہ کہکر بات ختم کر دی جاتی ہے کہ جملہ موجودات صفات الٰہیہ کے اظلال ہیں اس لئے مختاری و مجبوری کی نسبت سے اُس کا ذکر ہی کرنا درست نہیں حقیقت موجودات ناقابل تعین ہے لہٰذا نہ جبر ہے نہ اختیار ہے، صرف زبانی باتیں ہیں جن سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا

کل ہستیٔ عالم پہ طاری ہیں صفات اس کے
سب کہنے کی باتیں ہیں مختاری و مجبوری — جگر

اُردو شاعری کے موضوعات و اسالیب پر تصوف کا اثر

ہماری شاعری کے اکثر اصنافِ سخن خصوصاً غزل میں تصوّف کے مسائل اس کثرت سے ادا کیے گئے ہیں کہ اگر صوفیانہ اشعار کو خارج کر دیا جائے تو سرمایہ شاعری نصف سے زیادہ باقی نہ رہ سکے گا۔ تصوف نے جس وقت سے اردو شاعری میں راہ پانا شروع کی وہ اس سے بہت پیشتر ایک باقاعدہ تنظیم یافتہ فن کی صورت اختیار کر چکا تھا، اور اس کے تصورات لب و لہجہ اور اظہار بیان کے مخصوص نشانات قائم ہو چکے تھے، اس لئے کیسے ہو سکتا تھا کہ وہ شاعری کو متاثر نہ کرے۔ چنانچہ تحقیق سے پتہ چلتا

ہے کہ اُس نے اُردو شاعری پر لفظی اور معنوی حیثیت سے گوناگوں اثر ڈالے، شاعری نے تصوّف کو نغمہ گری سکھا دی لیکن خود بھی اُس کی سیکڑوں اصطلاحات لے لیں اور اپنے آہنگ و اطوار میں اُس سے پورے طور پر متاثر ہو کر رہی۔

تہذیب و شائستگی

اُردو شاعری میں حسن و عشق کا موضوع بڑی نمایاں جگہ حاصل کر چکا ہے، اور اس کے بے شمار پہلو فکر و تخیل کی تحسین آفریں بلندیوں کے ساتھ ادا کئے جا چکے ہیں، لیکن اس کی تاریخ میں بعض زمانے ایسے بھی گذرے ہیں جب کہ عشق مجازی کی کیفیات میں بہت پست مادیت کا رنگ نمودار ہوتا رہا ہے ایسے زمانے عام طور پر وہی ہیں جن میں تصوّف کا میلان بعض اسباب کی بنا پر رو بہ انحطاط رہا ہے، لکھنؤ میں ناسخ اور اُن کے متبعین کا زمانہ اور دہلی میں داغ کا عصرِ شاعری اس حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، لکھنؤ میں عیش و راحت کی فراوانی، مے و نغمہ کی بہتات اور آسانیوں کے ذوق اور کثرتِ نعمات نے شاعری کے دیوتا کو روحانی بلندیوں سے گرا کر اس سے اُس کی عظمت چھین لی تھی۔ کیوپڈ اب ایک "چنچال لڑکا" بن گیا تھا جو اُمراء کی محفلوں میں جا کر اپنے تیروں سے دلوں کو زخمی نہیں کرتا تھا بلکہ اپنی طفلانہ حرکات کے ساتھ تیر و کمان کے نقلی کرتب دکھاتا تھا، دیکھنے والے زخم نہیں کھاتے تھے بلکہ محظوظ و مسرور ہوتے تھے اُس کے کمال کی داد دیتے تھے اور نعرۂ تحسین و آفریں پر بے تکلف قہقہوں کی مسلسل تان.

پر ختم ہو جاتا تھا، دہلی کا بیمار دم توڑ رہا تھا لیکن اس نزع کے ہنگام میں
بھی اپنی کھوئی ہوئی لذتِ حیات اور فوت شدہ مال و جاہ کے ذکر و تصور
سے خوش و خرم معلوم ہوتا تھا، اس کی آہوں میں ترنم اور نالوں میں نغمہ سرائی
کے انداز پیدا ہو جاتے تھے، اور دیکھنے والوں کو تھوڑی دیر کے لئے اس
کی صحت و خوش حالی کا گمان ہونے لگتا تھا، غرض کہ لکھنؤ ہو یا دہلی اردو
شاعری کے دونوں مرکز بعض ایسے ادوار سے گذرے ہیں جن میں عشقِ
مجازی کے جذبات رکاکت و پستی، ابتذال و بازاریت کے التزام سے داغدار
نظر آتے ہیں، بدتہذیبی اور فحاشی کی یہ لے اگر وقتاً فوقتاً روک نہ دی گئی
ہوتی تو ہماری شاعری ایک بدترین سوسائٹی کی ترجمان بن کر رہ جاتی، یہ
اصلاح اور روک تھام اگرچہ متعدد اسباب کی بنا پر ہوئی لیکن تصوف
بھی ان میں ایک خاموش مصلح کی صورت سے مخصوص اہمیت رکھتا ہے،
تصوف ذوقِ روحانی کا نام ہے، جو انسان کی فطرت کو ہر زمانہ میں
متحرک کرتا رہا ہے، اس کا مطلوب حُسنِ حقیقی ہے، اس لئے اس کے لب و
لہجہ میں شرافت، وقار اور متانت ایک لازمی چیز ہے، ہماری غزل میں
جہاں عشقِ مجازی کی چھیڑ چھاڑ اور معاملہ بندی کی تصویریں ملتی ہیں، جہاں
"عطار کے لونڈے سے" دوا لینا عاشقانہ حکمتِ عملی میں شمار ہوتا ہے،
جہاں محبوب سے "دھول دھپّا" ہو جانے اور عاشق کی پیش دستی کا ذکر
فخر و ناز سے کیا جاتا ہے، جہاں پازیب کی جھنکار اور "محرم آب رواں"
کی یاد اکثر ستاتی رہتی ہے، وہیں حُسنِ مطلق کی لطافت و پاکیزگی اظہار

محبت کے مہذب و شائستہ اظہار "عرضِ نیاز عشق" کے دلنشین پیرائے اور اظہار نازِ حسن کے روح افزا نمونے بھی دستیاب ہو سکتے ہیں لیکن مجاز کے ساتھ حقیقت کی یہ رفعتیں صرف تصوف ہی کی بدولت نظر آتی ہیں، اُس نے ہماری غزل پر اس طرح پرتوِ فیض ڈالا ہے کہ حقیقت تو بجز حقیقت ہے ہی اکثر اوقات مجاز پر حقیقت کا دھوکا ہونے لگتا ہے اظہارِ محبت میں متانت و پاکیزگی تہذیب و سنجیدگی کا جو انداز ہمارے ادب میں آج نظر آ رہا ہے وہ زیادہ تر اسی جذبہ روحانی کا رہینِ منت ہے، موجودہ زمانے میں مذاقِ تصوف کم ہو چلا ہے، دیکھ لیجئے کہ ترقی پسند ادب میں عریانی و فحاشی اور جنسی بھوک کے مظاہرے دن بدن بڑھتے چلے جا رہے ہیں، یہ روحانی انحطاط کا لازمی نتیجہ ہے، جو لوگ اسرارِ تصوف کے مرتبہ شناس رہے ہیں ان کے یہاں تو ابتذال و رکاکت کا کبھی شائبہ ملتا ہی نہیں۔ وہ لوگ بھی جو حلقۂ صوفیا میں شامل نہیں کیے جا سکتے اور جن کا کلام بعض مواقع پر تہذیب و شائستگی سے محروم ہو جاتا ہے ان کے یہاں بھی بادۂ حقیقت کے عارضی نشہ میں ارتفاعِ خیال اور بلندیٔ اخلاق کے بڑے مکمل نمونے مل سکتے ہیں، وہی میرؔ جو عشقِ مجازی میں اس لب و لہجہ تک اُتر آتا ہے ؎

یوں پکاریں ہیں ہمیں کوچہ جاناں والے
اِدھر آ بے ابے او چاک گریباں والے — میرؔ

جب عشقِ حقیقی کے واردات بیان کرتا ہے تو ان الفاظ میں گفتگو کرتا

ہے۔ ؎

نہ ہو کیوں میکدہ مسجد سا پر واں ہوش جلتے ہیں
ہوا ہے دونوں جا گر ایک دو باری گذر اپنا — میرؔ

آتشؔ اگر محفلِ مجاز میں یہ شعر کہہ سکتا ہے۔

رہا نہ شبہ ہمیں اس کے حلقہ ہونے سے
یہ عقدہ ناف نے کھولا کمر ہے مو نیزی

تو وہی آتشؔ بزمِ تصوف میں آکر ایسا شعر بھی کہہ جاتا ہے ؎

صفائے قلب سے زیرِ نگیں ہیں بحر و بر دونوں
ملا رتبہ سکندر کا مجھے آئینہ سازی سے — آتشؔ

دہلی کا بانکا اور رنگیلا شاعر داغؔ عاشق مزاج ہے، لیکن عشقِ مجازی میں انکسار، تواضع اور استقلال کا قائل نہیں، جب بگڑتا ہے تو محبوب کو خوب جلی کٹی باتیں سنا دیتا ہے، زیادہ تنگ آتا ہے تو اس سے اظہارِ بے نیازی کر دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے ؎

دُنیا میں وضع دار حسین اور بھی تو ہیں!
معشوق اک تمہیں تو نہیں اور بھی تو ہیں — داغؔ

وہی داغؔ جب تھوڑی دیر کے لئے صوفی بن جاتا ہے تو کوئے جاناں میں بار بار جاتا ہے، حسرتِ دیدار میں ناکام واپس آتا ہے، لیکن حرفِ شکایت بھی زباں پہ نہیں لاتا ؎

روز جا کر اس کے کوچہ سے پلٹ آتے ہیں ہم

دیدۂ حسرت سے پھر دل جانبِ در دیکھ کر — داغؔ

اس طرح تصوف کی آمیزش نے ہماری عاشقانہ شاعری کے مزاج و اخلاق کی بہت زیادہ اصلاح کی، تصورِ محبت بلند ہوا، اظہارِ محبت میں ادب و شائستگی، وقار و متانت کے پہلو نمودار ہوئے، تصوف نے مجاز کو حقیقت کی پاشنی بخشی اور حقیقت کے بے مزہ مسائل کو مجاز کی رنگینی اور دلربائی عطا کر دی اور قلبِ شاعری میں جذبۂ روحانیت پیدا کر دیا۔ ولی دکنی نے اسی حقیقت کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے، ؎

جسے وقت سے تجھ قد کے تئیں تو لا ہے شاعر فکر میں

اس وقت سوں عالم تئیں نرخِ سخن بالا ہوا — ولیؔ

استغنا و عزتِ نفس

اردو شاعری کی یہ ایک بڑی بدقسمتی تھی کہ ایرانی شاعری کی طرح اپنی ترقی کے ابتدائی ادوار میں وہ سلاطین و امراء کے درباروں سے وابستہ رہی، ان تعلقات سے اس کو فائدے بھی پہنچے، تکلف و تصنع، شوخی و رنگینی میں وہ بے انتہا وسعتیں اختیار کرتی رہی، انعام و اکرام کی طمع میں شعراء نے ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوششوں میں اشعار کے ذخیرے جمع کر دیئے، اگرچہ دائرہ فکر محض رسمی اور محدود تھا لیکن اسی میں حیرت انگیز تنوع کے امکانات نکلتے چلے آتے تھے، ہماری شاعری بعض وقت ایک ماہر بازی گر کا تھیلا معلوم ہوتی تھی جو بظاہر خالی تھا لیکن جب شاعر اپنے کمالِ ساحری کی نمائش کرنے بیٹھتے تھے تو ایک ہوشیار بازی گر کی طرح اسی خالی تھیلے سے

سیکڑوں ہزاروں قسم کی چیزیں نکال نکال کر ڈھیر لگا دیتے تھے، جو اگرچہ دیکھنے والوں کے کام نہیں آسکتی تھیں نہ ان کو کوئی فائدہ پہنچا سکتی تھیں، لیکن اپنی ظاہری چمک دمک اور رنگ روپ سے اُن کی تفریح طبع کا ایک ناقابلِ اختتام سلسلہ قائم کر دیتی تھیں۔ فنِ شعر گوئی درباروں تک رسائی حاصل کرنے کا ایک گذرنامہ (Pass Port) بن گیا تھا، مال و زر، عزّ و جاہ کی خواہش سے شعر کہنے والوں کی تعداد میں یوماً فیوماً ترقی جا رہی تھی، یہ سب کچھ تھا لیکن شاعری کے لب و لہجہ میں خوشامد اور چاپلوسی کا پورا پورا رنگ آگیا تھا، مدح و ثنا میں انتہائی کذب سے کام لینا اور پھر اس کذب بیانی کو جوہرِ شاعری قرار دینا جس ذہنی پستی اور اخلاقی تنزل کی غمازی کرتا ہے۔ وہ محتاج بیان نہیں، یہ ایک قسم کی خود فریبی تھی، شاعری میں دروغ گوئی کوئی مذموم بات نہ تھی وہ اس کا حسن و کمال بن چکی تھی، عنصرِ کذب کی کمی خصوصاً قصائد میں نقصِ شاعری پر محمول کی جاتی تھی، ان غلط بیانیوں کا نام مبالغہ رکھ لیا گیا تھا، توصیف و ستائش کے مواقع اس کثرت سے پیش آجاتے تھے کہ قصائد کے علاوہ غزلوں میں بھی "تجمل حسین خاں" کی فراوانی عیش کا ذکر اور "علی بہادر عالی گہر" کے "مسند ارسمند ناز" ہونے کی دعا شامل کی جا سکتی تھی، ایسی فضا میں ہماری شاعری صداقت گفتار اور عزت نفس کے جوہر سے بالکل معرا ہو جاتی، لیکن یہاں بھی تصوف نے اس کو سنبھالے رکھا، مدح گستر شعرا کی کثرت کے سبب سے شاعری ایک پیشہ بن گئی تھی، خواجہ

میر درد اور حضرت شاہ نیاز احمد صاحبؒ اور چند دیگر شعراء بزم تصوف کے صدر نشین بھی تھے، انہوں نے شاعری کے نظریہ کو بلند کیا اور لوگوں کو ذوقِ شاعری کی حقیقی رفعتوں سے خبردار رکھا، چنانچہ خواجہ درد نے ایک موقع پر ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے۔

"شاعری ایسا کمال نہیں جس کو مرد آدمی اپنا پیشہ بنا لے اور اس پر ناز کرے، البتہ انسانی ہنروں میں سے ایک ہنر ہے، بشرطیکہ صلہ حاصل کرنے اور در بدر پھرنے کا آلہ نہ بنے۔ اور مدح اور ہجو دنیا کمانے کے لیئے نہ کہے۔ ورنہ گداگری کی ایک صورت ہے۔ اور طماعی اور بدنفسی کی ایک دلیل" (۱)

ان حضرات نے کسی کی مدح سرائی نہیں کی اور شاعری کو گداگری سے بچائے رکھا، خواجہ آتش کی مثال ہمارے سامنے موجود ہے کبھی کسی صاحب تخت و تاج کی مدح و ستائش سے اپنی زبان کو آلودہ نہیں کیا، غزلوں میں اگرچہ لکھنؤ کے اثر سے کہیں کہیں عریانی جھلکتی نظر آجاتی ہے، لیکن استغنا اور علوِ نفس میں کبھی فرق نہیں آنے پاتا، حضرات صوفیاء نے اگرچہ اپنی تحریروں میں تصوف اور فقر کے علمی امتیازات کا

---

(۱) نالۂ درد صفحہ ۲۸ عبارت از مقدمہ دیوانِ درد از قلم محمد حبیب الرحمن خاں صاحب شروانی صفحہ ۱۔

ذکر کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقر بھی عین تصوف ہی ہے، یہ وہ منزل ہے جہاں
بڑے بڑے آنکھ میں نہیں سماتے، صوفی کا نظریہ فکر ایسا نہیں ہے،
جس میں وہ پیکر احتیاج بن کر کسی کا دست نگر نظر آئے، بلکہ وہ خدا کے
سوا سب سے مستغنی رہتا ہے، فقر و فاقہ اس کے لئے مصیبت نہیں
بلکہ عین راحت اور باعث فخر و ناز ہے، وہ اپنی گدڑی میں مست رہتا
ہے، فقر اس کے لئے ایک سلطنت ہے، اس کے مقام بلند کے سامنے
سلاطین عالم کی گردنیں خم ہو جاتی ہیں، اس کی شان استغنا اور ترک سوال
کی عظمت بڑے بڑے تکبر پندوں کے قصر نخوت کو ڈھا دیتی ہے، ایک
بادشاہ نے کسی فقیر سے کہا "مجھ سے کچھ طلب کر" فقیر نے جواب دیا "میں
اپنے غلاموں سے کچھ نہیں مانگا کرتا" بادشاہ اس کا مفہوم نہ سمجھا، اور کہا
کہ اے درویش ذرا اپنے اس قول کی توضیح تو کر، فقیر نے کہا میرے دو
غلام ہیں، ایک حرص اور دوسری امید، اور تو ان دونوں کا غلام ہے اس
لئے غلاموں کے غلام سے کوئی چیز طلب نہیں کرنا چاہئے (۱) پیغمبر اسلام صلعم
نے اسی فقر کی تعلیم دی تھی جو دعا کی صورت میں آپ کی زبان مبارک سے
اس طرح ظاہر ہوئی، اَللّٰهُمَّ اَحْيِنِيْ مِسْكِيْنًا وَّاحْشُرْنِيْ فِيْ زُمْرَةِ
الْمَسَاكِيْنِ یعنی اے خدا مجھے فقیری کی حالت میں زندہ رکھ اور مجھے مساکین
کے زمرہ میں محشور فرما (۲) فقر کی یہی وہ شان ہے جس میں علو نفس، استغنا،

---

(۱) کشف المحجوب صد ۲۳ (۲) کشف المحجوب صد ۲۱

راست گفتاری، اور حق پرستی کا جلوہ نظر آتا ہے، شانِ فقر کے یہ تمام محاسن ہر شخص میں نہیں ملتے، لیکن میلانات تصوف کی فراوانی نے ان کو اتنا عام کر دیا تھا کہ جن لوگوں کے عمل میں ان کا شائبہ نہ ہوتا تھا وہ بھی شعر کہتے وقت ان اوصاف سے اپنے آپ کو متصف کرنا باعث فخر سمجھتے تھے، سودا قصیدہ گویوں کے بادشاہ تسلیم کئے جاتے ہیں، ہجو بھی اُن سے بہتر شاید کوئی نہ کہہ سکا، امراء کی تعریف اور خوشامد ان کی زبان پر بہت مرتبہ آئی، ہجو نگاری میں وہ اکثر فحاشی اور بدتہذیبی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن یہی سودا قصائد کی تشبیب میں اخلاقیات کے دفتر کھول دیتے ہیں، اور اصولی حیثیت سے یہ اعلان کرتے ہیں کہ عالی ہمت لوگ اہلِ دولت کی کبھی خوشامد نہیں کر سکتے ؎

خوشامد کب کریں عالی طبیعت اہلِ دولت کی
نہ جھاڑے آستیں کہکشاں شاہوں کی پیشانی

سودا

غرضیکہ یہ فقر و تصوف ہماری شاعری میں جہاں صرف رسمی طور پر آگیا ہے وہاں بھی اس نے ہمارے گدا گر شعراء کو تھوڑی دیر کے لئے عزم و ہمت، عزتِ نفس، اور بے نیازی کی دولت سے مالا مال کر دیا ہے۔ ان موضوعات پر سینکڑوں ہزاروں اشعار ہمارے ادب میں موجود ہیں، نمونے کے طور پر چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں جن سے یہ بات بھی ظاہر ہو جائے گی کہ ہمارے شعراء نے فکر و تخیل کی مدد سے ان خشک مضامین میں کس کس طرح ادبیت اور دلچسپی پیدا کر دی ہے ؎

خوب کیا جو اہل کرم کے جود کا کچھ نہ خیال کیا
ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترک سوال کیا
میر

منعم کے پاس قاقم و سنجاب تھا تو کیا
اس رند کی بھی رات کٹی جو کہ عور تھا
میر

شاہ و گدا سے اپنے تئیں کام کچھ نہیں
نے تاج کی ہوس نہ ارادہ کلاہ کا
درد

نہیں مذکور شاہاں درد ہرگز اپنی مجلس میں
کبھی کچھ ذکر آیا بھی تو ابراہیم ادہم کا
درد

نہ نہار ادھر کھولیو مت چشم حقارت
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے
درد

ہے سزاوار اہل دولت سے فقیروں کا غرور
ہاتھ کو جو کھینچ لیگا پاؤں کو پھیلائے گا
آتش

منزل فقر و فنا جائے ادب ہے غافل

بادشہ تخت سے یاں اپنے اتر لیتا ہے — آتش

بار تکلیف دل کا مجھ پہ بار احساں سے ہے سہل
شکر کی جا ہے اگر حاجت روا ملتا نہیں — اکبر

خواہش اسباب ہوگی باعث نقصان فقر
آرزوئے بوریا بوئے ریا ہو جائیگی — اسیر

فلسفیانہ تخیلات

فارسی شاعری کی طرح اردو شاعری میں بھی فلسفیانہ تخیلات تصوف ہی کی راہ سے آئے، مصری، یونانی اور ہندوستانی نظام فکر کے اثر سے ہمارے صوفیاء نے بھی کنہ باری، حقیقت روح، اور رموز حیات و کائنات پر غور کرنا شروع کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی عرصہ میں فلسفیانہ افکار و مباحث کا ایک انبار لگ گیا، فلسفہ کے مسائل رنگینی اور دلچسپی سے خالی تھے، لیکن لباس شعر پہن کر حسن و دلربائی کے مکمل نمونے بن گئے، پیچیدہ افکار بھونڈے سے ڈھول اور بھدے سے پتھر تھے، جن کو ادبی سنگتراشوں نے کاٹ چھانٹ کر عقیق و زمرد کا ہم پلہ بنا دیا، گزشتہ صفحات میں جہاں مسائل تصوف کی توضیح کی گئی ہے ایسے اشعار کافی تعداد میں نقل ہو چکے ہیں جو فلسفیانہ انداز تخیل کے آئینہ دار ہیں، اس لئے اس مقام پر مزید اشعار پیش کرنے کی ضرورت نہیں، لسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی نے فلسفہ اور تصوف کے اس

تعلق کا ذکر نہایت پسندیدہ الفاظ میں کیا ہے۔ سہ

تصوف ہی زباں سے دل میں حق کا نام لایا ہے
یہی مسلک ہے جس میں فلسفۂ اسلام لایا ہے

شیخ و واعظ کی تضحیک

اردو شاعری میں جابجا شیخ و واعظ ناصح و محتسب کا ذکر نہایت استہزا کے ساتھ ہوتا رہا ہے۔ ان لوگوں پر برابر لعن و طعن کی جاتی ہے۔ نئے نئے طریقوں سے ان کا مضحکہ اڑایا گیا ہے۔ ان کے اتقا و پرہیزگاری پر تمسخر کرنا، عبادتوں کو ریاکاری بتانا، ان کے جبّہ، عبا اور عمامہ پر تند و تیز فقرے کسنا، ان کو گالیاں دینا، ان کی پگڑیاں اچھالنا، غرضکہ ان کے ساتھ تمام بدتمیزیوں اور بدتہذیبیوں کو جائز قرار دے دیا گیا ہے۔ ان کی عبادتیں صرف بالائی ہوتی ہیں، یہ بظاہر شریعت کے پابند ہیں لیکن صفائے باطنی سے محروم ہیں۔ دوسروں کو شغل مے و معشوق سے روکتے ہیں لیکن خود چھپ چھپ کر پیتے ہیں، دوسروں کو بادہ نوشی کرتے دیکھ لیتے ہیں تو گرفت کرتے ہیں، رشوت مل جائے تو صاف چھوڑ دیتے ہیں۔ حسنِ انسانی پر بظاہر مائل نہیں ہوتے لیکن حورانِ بہشتی کے تصور سے دل بہلا لیتے ہیں۔

علما و واعظین کا طبقہ مذہبی طور پر اہلِ اسلام کا پیشوا اور رہنما ہے اور دینوی معاملات میں ہمیشہ اُن کا پورا پورا احترام کیا جاتا ہے لیکن انہیں مسلمانوں میں سے جب کچھ افراد شعر کہنے بیٹھتے ہیں تو شیخ و واعظ

کو ہدفِ ملامت بنانے سے گریز نہیں کرتے، اگر ایسے اشعار کے مضمون کے مطابق اُن سے سوال کیا جائے تو زیادہ تر یہی جواب دیں گے کہ وہ علماء و شیوخ ملت کی انتہائی تعظیم کرتے ہیں یعنی جیسا شعر میں نظم کر جاتے ہیں ویسا عقیدہ نہیں رکھتے، حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری کا یہ انداز عام طور پہ صحیح جذبات کا ترجمان نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر رسمی ہے جو ایرانی شاعری کی تقلید سے اردو شاعری میں آ گیا، صورت حالات یہ پیش آئی کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں مذہبی مسائل و اعتقادات کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا ایک عام رجحان نمودار ہوا، علم کلام کی بنیاد پڑی اور اس کی مختلف شاخیں قائم ہوئیں، تفسیر و حدیث، فقہ، سیر و تاریخ کے علیحدہ علیحدہ شعبے قرار پائے سب سے زیادہ اختلاف مسائل فقہ میں نمودار ہوا، اور مسلمان مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، آئمہ فقہ و حدیث اور علماء کلام کے اس باہمی نزاع اور تفرقہ نے خود اُن ہی کی قوت کو نقصان پہنچانا شروع کیا، بعض آزادی پسند اور سلجھی ہوئی طبیعتوں نے اس اختلاف کو اچھی نگاہوں سے نہ دیکھا اور اس ذہنی جنگ و پیکار سے علمائے ملت کے وقار میں کچھ فرق آ گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس تمام بحث و مباحثہ کا تعلق زیادہ تر اعمال و عبادات کی ظاہری صورت سے ہو سکتا تھا۔ اسی زمانے میں تصوف اپنے ارتقاء کے منازل طے کر رہا تھا اور اس میں ظاہر سے زیادہ تر باطن پر توجہ کرنے کی تعلیم دی جا رہی تھی، عجیب نہیں کہ اہل تصوف کا یہ طرزِ عمل

فقہی اختلافات کی ظاہریت کے خلاف ایک ردِ عمل کی صورت میں نمودار ہوا ہو، بہر حال ایک طرف ظاہری اختلافات بڑھ رہے تھے دوسری طرف باطنی اصلاح کے میلانات ترقی کر رہے تھے، ایک جگہ مذہب کی ظاہری پابندی یعنی شریعت پر زیادہ زور دیا جا رہا تھا اور علومِ مذہبی لازمۂ اسلام بن چکے تھے، دوسری جگہ یہ تعلیم تھی کہ پہلے مسلمان بننا چاہیئے جس کے لئے محبتِ خدا کی جھلک پیدا ہونا ضروری ہے کتابوں کی چھان بین سے پہلے مشاہدۂ کائنات کی ضرورت ہے، ہمارے ایک حکمت مآب شاعر نے اس کشمکشِ خیال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے، ؎

حدیث و فقہ پڑھکر شیخ بننا خوب ہے لیکن
زمین و آسماں کو دیکھ کر پہلے مسلماں ہو
اکبر

غرضیکہ رفتہ رفتہ ایک محاذِ جنگ قائم ہو گیا، شروع شروع میں جو باہمی اعتراضات ہوتے تھے وہ صرف مذہبی اور عالمانہ قسم کے ہوتے تھے لیکن بڑھتے بڑھتے لب و لہجہ بدتہذیبی کی طرف مائل ہو گیا، ایک دوسرے پر لعن طعن کرنے لگا، دینیاتی اجارہ دار اپنے مخالفوں کو کافر، اور ان کے طریقِ کار کو کفر بتانے لگے، انہوں نے بھی اُن کی ضد میں اپنے آپ کو بُت پرست صنم گر کہنا شروع کیا، عشق کفر بن گیا، سجبہ اور سجادہ کے بجائے زنار اور بت خانوں کا ذکر آنے لگا، شاعری چونکہ اہلِ تصوف کا محبوب مشغلہ تھا اس لئے اس میں ان تمام جذبات کی ترجمانی مزہ دینے لگی۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اہل عرب اگرچہ ایران پر قابض و متصرف تھے اور ان کا مذہب بھی ایران میں جاری ہو چکا تھا لیکن اہل ایران اقوام عرب کی بزرگی ماننے کے لئے تیار نہ تھے، وہ اپنے آپ کو ان کے مقابلے میں بہت زیادہ مہذب، شائستہ، عالم اور باکمال تصور کرتے تھے اور دل ہی دل میں اہل عرب سے متنفر تھے، لیکن چونکہ سیاسی قوت ان کے ہاتھ سے نکل چکی تھی اس لئے اپنے جذبات نفرت کو عملی جامہ نہ پہنا سکتے تھے، پھر بھی جب موقعہ پاتے اس حقارت کا اظہار کر ہی جاتے تھے، فردوسی نے عربوں کو "شیر شتر" اور سوسمار کھانے والا کہا ہے اور ان کی ملک گیریوں پر گردش چرخ کو مطعون کیا ہے اعنان حکومت کے ساتھ ساتھ مذہبی علوم کی اجارہ داری بھی ابھی تک عربوں ہی کے دست اقتدار میں تھی، اس لئے ایرانی شعراء ان حالات سے دل برداشتہ رہتے تھے، اور ان کی یہ عرب دشمنی ہی ارباب دین و ملت کی تضحیک کا ایک زبردست سبب قرار دی جا سکتی ہے، پھر یہ بھی بہت قرین قیاس ہے کہ بعض مدعیان علوم شریعت کے اعمال میزان خلوص و صداقت میں پورے نہ اترتے ہوں اور ان کی اس کوتاہی نے شعراء کے لئے جو اپنے آپ کو رند و کافر کہنے لگے تھے زبان کشائی کی اور بھی زیادہ گنجائش پیدا کر دی ہو۔ مختصر یہ ہے کہ اردو شاعری نے یہ انداز تمسخر ایرانی شعراء سے سیکھا۔ اور اپنے یہاں رسمی طور پر اس کو شامل کر لیا۔

اردو شاعری کے ہر دور میں یہ رنگ کم و بیش موجود رہا، اگرچہ وہ کبھی

رسمی حدود سے آگے نہ بڑھ سکا لیکن موجودہ دور میں علمائے شریعت اور ارکان ملت کی تحقیر واقعی صورت اختیار کرتی جارہی ہے، مادیت کا دور ہے اور مذہب واعتقادات مذہبی کی عظمت اکثر دلوں سے زائل ہوتی جارہی ہے، ایسے لوگوں کے نزدیک مولویانہ اور زاہدانہ زندگی ایک جرم قرار پاچکی ہے، اس لئے اس دور میں یہ انداز تضحیک کبھی کبھی سچے جذبات تحقیر کے ساتھ رونما ہورہا ہے، ہمارے شعراء کے اس میلان نے خواہ وہ حقیقی ہو یا رسمی اردو ادب میں مزاح وظرافت، شوخی وتمسخر کے مختلف پہلوؤں کو نئے نئے اسالیب سے ابھارا ہے، اگر ایسے تمام اشعار کا انتخاب کیا جائے تو پڑھنے والے کو لطیف تبسم سے لیکر فلک شگاف قہقہوں تک کا سامان ضیافت مل سکتا ہے، بہت سے الفاظ جیسے شیخ، محتسب، واعظ، زاہد، ناصح، عمامہ، منبر، محراب، منبر، سبحہ، سجادہ، مسجد، خانقاہ، کعبہ، بت خانہ، خرقہ اور گدڑی وغیرہ اس سلسلہ بیان میں استعمال ہوتے رہتے ہیں، نمونے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

آسماں اوپر نہ لیو چھو چادر ابر سفید
جا نماز زاہد عزلت نشیں برباد ہے
ولی

بارے مستوں نے ہوشیاری کی
دے کے کچھ محتسب کا منھ جھلسا
میر

نہ کیونکہ شیخ توکل کو اختیار کریں
زمانہ ہووے مساعد تو روزگار کریں
منیر

کہاں میخانہ کا دروازہ غالبؔ اور کہاں واعظ
پر اتنا جانتے ہیں کل وہ جاتا تھا کہ ہم نکلے
غالبؔ

پس شکستن خم زجر محتسب معقول
گناہ گار نے سمجھا گنہگار مجھے
مومنؔ

خلاف شرع کبھی شیخ تھوکتا بھی نہیں
مگر اندھیرے اجالے یہ چوکتا بھی نہیں
اکبرؔ

دل بھی کانپا ہونٹ بھی تھرائے شرمایا بھی خوب
شیخ کو لیکن تری محفل میں پینا ہی پڑی
اکبرؔ

شغل مئے نے رنگ و روغن شیخ کا چمکا دیا
لوگ سمجھے ذکر حق سے شکل نورانی ہوئی
رازؔ

کونسا دام نہاں شیخ کے جامے میں نہیں

پیچ ایسا بھی کوئی ہے کہ عمامہ میں نہیں — ہلال

باندھ کر سبز عمامہ جو بھرا روپ ریاض
حضرت خضر سے اچھی رہی صورت میری — ریاض

ہوا ہے چار سجدوں پر یہ دعوےٰ زاہدو تم کو
خدا نے کیا تمہارے ہاتھ جنت بیچ ڈالی ہے — داغ

خیالات زاہد تو ہیں دُور کے
مزے چل کے جنت میں لو حور کے — تاباں

جسارت و بیباکی — گزشتہ صفحات میں جہاں تصوف اور شاعری کے تعلق کا ذکر کیا ہے وہاں شطحیات کا ذکر آ چکا ہے۔ شطحیات اہلِ تصوف کے اُن کلمات کو کہتے ہیں جو جوش و سرمستی میں اُن کے مُنہ سے نکل جاتے ہیں، یہ کلمات زیادہ تر وحدتِ وجود کے کسی نہ کسی لطیف پہلو پر مبنی ہوتے ہیں، وحدتِ ذات کے تصور اور ہمہ اوست کے نشہ میں صوفیوں کا لب و لہجہ اور اندازِ تکلم ایک حیرت انگیز شوخی، جسارت اور بیباکی اختیار کر لیتا ہے، ہمارے شعراء بھی اس لحاظ سے بعض اوقات خدا سے اتنے بے تکلف ہو جاتے ہیں اور اُن کے اندازِ سخن سے ایک ایسا بیباکانہ پن ٹپکتا ہے جس سے عام لوگ چونک

پڑھتے ہیں اور دست بدنداں رہ جاتے ہیں، لیکن اس شوخی و بیباکی میں کوئی باغیانہ بے ادبی نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسی کیفیت ہوتی ہے جس کو طفلانہ گستاخی یا نازِ عبودیت سے موسوم کیا جا سکتا ہے، اس لب و لہجہ میں بظاہر شکایت اور بے ادبی کا انداز ہوتا ہے، لیکن نفسیاتی تجزیہ کرنے سے اُن میں جذبات شکر، تسلیم و رضا کی مضطربانہ اور بے اختیارانہ کیفیات مضمر نظر آتی ہیں، خدا کے ساتھ دیوانگی برتنے میں بڑا لطف آتا ہے، اور جنون آمیز گستاخی و شوخی میں محبتِ حقیقی کی جہاں سوز بجلیاں کوندتی ہوئی نظر آتی ہیں، ایسے اشعار کہ ہم اپنے محاورہ میں پیار کی باتیں کہہ سکتے ہیں، ملاحظہ ہوں :-

خدا کو کام تو سونپے ہیں میں نے سب لیکن
رہے ہے خوف مجھے واں کی بے نیازی کا — میر

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا — غالب

گرنی تھی ہم پہ برقِ تجلی نہ طور پر
دیتے ہیں بادہ ظرفِ قدح خوار دیکھ کر — غالب

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالب

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے — غالب

بقا کہتے ہیں جس کو وہ مرا احسان ہے فانی
وہ حادثہ ہوں کہ دنیا ئے قدم کرتی ہے ماتم میرا — فانی

جب تک حاصل ہستی کا تعین نہ ہوا تھا
نام اس ستم ایجاد کا کیا جانیے کیا تھا — جگر

پیر طریقت علم تصوف اصلاح باطن سے تعلق رکھتا ہے، وہ ایسا علم ہے جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہتا ہے، اس کے رموز باطن، قیل و قال کی حدود سے ماورا ہیں، وہ کتابیں پڑھ کر سمجھ میں نہیں آ سکتے، صوفی کہتے ہیں کہ معرفت و محبت الٰہی کا راستہ کسی مرشد روحانی اور معلم باطنی کے بغیر بہت خطرات سے بھرا ہوا ہوتا ہے لہٰذا ضرورت ہے کہ کسی باکمال کو ہادی اور پیشوا بنا لیا جائے، اس کی تقلید و تتبع سے منزل مقصود بآسانی ہاتھ آجاتی ہے، ایسی باکمال شخصیت کو شیخ، پیر طریقت، مرشد اور رہبر سے موسوم کیا جاتا ہے، علم تصوف میں فنا تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے، اس کے تین درجے بتائے گئے ہیں (۱) فنا فی الشیخ۔ (۲) فنا فی الرسول اور (۳) فنا فی اللہ آخری درجہ تک پہنچنے کے لئے ابتدائی دو درجوں سے گزرنا لازمی ہے تکمیل فنا کی تین صورتیں ہیں (۱) فنا فی الافعال (۲) فنا فی الصفات اور (۳) فنا فی الذات فنا فی الشیخ

ہونے کے لئے بھی ان تینوں صورتوں کا اختیار کرنا ضروری ہے، فنافی الافعال میں طالب کو چاہیے کہ وہ اپنے اور تمام دوسرے افعال عالم کو شیخ ہی کا فعل جانے، فنافی الصفات یہ ہے کہ وہ تمام صفات عالم کو خواہ وہ اچھی ہوں یا بُری شیخ ہی کی صفات سمجھے، اور فنافی الذات یہ ہے کہ تمام ذوات عالم کو بلالحاظ اس کے کہ وہ مکروہ ہوں یا مرغوب شیخ ہی کی ذات جانتا رہے۔(۱)

غرضیکہ افعال میں، صفات میں اور ذوات میں شیخ ہی کا تصور ہے، اس مقصد کی تکمیل کے لئے اہل تصوف میں مراقبہ شیخ کے متعدد طریقے تعلیم کئے گئے ہیں، صوفیانہ شاعری میں انہیں حالات کی وجہ سے شیخ کی عظمت کا ذکر بار بار آتا ہے، اور اس میں ایک حیرت انگیز عقیدتمندی کا اظہار کیا جاتا ہے، اس ذکر کی بدولت بعض خاص خاص الفاظ و اصطلاحات کا استعمال ہوتا ہے، شیخ طریقت کو مغاں اور پیر مغاں بھی کہا جاتا ہے، اتباع شیخ میں بیعت کا ذکر آنا بھی ضروری ہے، مشائخ کے بہت سے گروہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں جو سلاسل کہلاتے ہیں، لفظ سلسلہ سے اکثر عمدہ معنی آفرینیاں کی گئی ہیں، مرشد روحانی کو شیر، شیر مرد، اہل ہمت اور اہل صفا سے بھی موسوم کیا گیا ہے، اس لئے یہ تمام اصطلاحات شاعری میں آگئی ہیں، اردو شاعری میں اس موضوع کے سبب سے ایک غیر معمولی اطاعت گذاری اور اعتقاد کے نمونے دستیاب ہوتے ہیں، ہماری شاعری اس معاملہ میں بھی ایرانی

---

(۱) تذکرہ حسینی جلد اول ص ۵۲-۵۳

شاعری کی مقلد ہے، وہاں تو پہلے ہی سے یہ تعلیم دی جا چکی ہے کہ پیر مغاں کے ارشاد کے مطابق سجادے کو شراب سے رنگین کر لینا چاہئے، چون وچرا کی یہاں کوئی گنجائش نہیں ہے

کرتا ہے اس کی زلف کی تعریف اے ولی
جو ہے مرید سلسلہ مستقیم کا — ولی

ولی تجھ کو نہ رکھیں گے شہ مرداں اپنی مجلس میں
نہ ہے گر سگ ہو کر دائم ہنی کے آستانے کا — ولی

صافی دلاں کن بیٹھنا ہے کسب عزت کا سبب
دریا کا ہو کر ہم نشیں پہنچا ہے موتی آب کون — ولی

عشق کہتا ہے ولی آ کے بہ آواز بلند
اے جاناں نہیں سب درد کو دل پیر کرو — ولی

زاہد اگر نہیں کی تو نے کسو سے بیعت
پیر مغاں کے ہاں کر دست سبو سے بیعت — درد

حرص کرواتی ہے رو بہ بازبان سب ورنہ یاں

اپنے اپنے بوریے پر جو گدا تھا شیر تھا — درد

دھمکی میں مرگیا جو نہ باب نبرد تھا
عشق نبرد پیشہ طلبگار مرد تھا — غالب

رہا آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے
بھرے ہیں جس قدر جام و سبو میخانہ خالی ہے — غالب

پیر مغاں کا سلسلہ دیکھیے جو منتسب
انتہا دار بیعت دست سبو رہے — اکبر

صلح جوئی و رواداری

تاریخ عالم اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہے کہ مذہبی عقائد و رسوم کے اختلاف کی وجہ سے نوع انسانی کے متعدد طبقے ایک دوسرے سے متصادم ہوتے رہے ہیں، مذہب اور مذہب کے نام پر باہمی کشمکش نبرد آزمائی اور قتل و غارت کے بے شمار واقعات ظہور پذیر ہو چکے ہیں، خصوصاً ان ممالک میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں، ان افسوسناک حالات کا تکرار واقع ہونا آج بھی امن پسند اور عافیت دوست لوگوں کو ایک الجھن میں مبتلا کئے ہوئے ہے، دنیا کا کوئی مذہب ظلم و تعدی اور کشت و خون کی تعلیم نہیں دیتا، اسلام نے بھی لا اکراہ فی الدین

(۱) دین میں زبردستی کو دخل نہیں، کہہ کر مذہبی معاملات میں جبر و تشدد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا، آنحضرتؐ کے قول و عمل سے تحمل اور رواداری کے قابل تقلید نمونے دستیاب ہوتے ہیں، مظالم اعدا کے انسانیت سوز اور انتہائی اذیت رساں مظاہروں کے باوجود آپؐ کی ذات گرامی سے کبھی جذبۂ تشدد و انتقام کا ظہور نہیں ہوا، دشنام و بدگوئی کا جواب ہمیشہ الطاف و کرم سے دیا، اور سہام ظلم کے مقابلے میں عفو و رحمت کے پھول برساتے رہے، کفار کے علاوہ یہود و نصاریٰ بھی آپ کے ہمسائے تھے، انہوں نے بھی ابطال نبوت اور ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن آپ کی رواداری کا یہ عالم تھا کہ مدینہ میں کسی یہودی کا جنازہ جاتے ہوئے دیکھ لیتے تھے تو از راہ تعظیم کھڑے ہو جاتے تھے (۲) غزوات کا سلسلہ صرف دفاعی صورت میں قائم کرنا پڑا، ورنہ مکہ میں ناقابل بیان زحمتیں برداشت کیں، لیکن آنحضرتؐ اور گنتی کے مسلمان جو پیغام حق کو بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور اخلاق لوگوں تک پہنچانا چاہتے تھے صبر و شکر کے ساتھ تمام مصائب کو برداشت کرتے رہے، آخر فریقین کے ظلم سے تنگ آکر مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت اختیار کرنا پڑی، لیکن جب دشمنوں نے یہاں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا، مدینہ پر حملے کئے جانے لگے، اور بالآخر جنگ بدر واقع ہوئی تو اہل اسلام کو جان و ناموس کی حفاظت کے لئے

---

(۱) سورہ بقر (۲) سیرۃ النبی جلد اول ص ۲۶۷

مجبوراً تلوار اٹھانی پڑی، چنانچہ اذن جہاد کی جو سب سے پہلی آیت نازل ہوئی وہ یہ تھی، اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا وَاِنَّ اللّٰہَ عَلٰی نَصْرِھِمْ لَقَدِیْر یعنی جن سے لڑائی کی جاتی ہے (مسلمان) ان کو بھی اب لڑنے کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ ان پر ظلم کیا جا رہا ہے، اور خدا ان کی مدد پر یقیناً قادر ہے، (۱) اس سے ثابت ہے کہ سلسلۂ غزوات کا آغاز بالکل دفاعی طور پر قائم ہوا، یہ خیال کہ اسلام بزور شمشیر پھیلایا گیا بہت بعد کے واقعات سے ظہور پذیر ہوا، اور اس میں بھی غلط فہمی کو بڑا دخل ہے، جب اسلامی حکومتوں میں ملوکیت کی شان پیدا ہونے لگی اور بعض نام نہاد سلاطین اسلام نے دین اسلام کو اپنی مادی اور سیاسی اغراض کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنا لیا تو باہر والوں کو شمشیر و اسلام میں ایک دیرینہ ربط کا دھوکا ہونے لگا، جو سطور بالا کی روشنی میں سراسر غلط ہے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد اگر کوئی شخص جارحانہ اور ظالمانہ اعمال کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے، اسلام پر کوئی حرف نہیں آتا۔ اسلام اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے سراسر اطاعت الٰہی، امن اور سلامتی ہے، اسلامی حکومتیں اگر تلوار سے پھیلائی گئیں تو کیا الزام عائد ہو سکتا ہے، دنیا کی تمام دوسری حکومتیں اسی طرح وسیع کی گئی ہیں، غرضیکہ ہر وہ شخص جو تعلیم اسلام سے ناواقف ہے، امن و صلح جوئی،

---

(۱) سیرۃ النبی جلد اوّل صفحہ ۲۸۶

تحمل و رواداری کو دوست رکھتا ہے، پھر حضرات صوفیا اس معاملہ میں کسی سے پیچھے کیونکر رہ سکتے تھے؟ ان کے یہاں تو اس تعلیم کے پہلو اور بھی زیادہ نکھار و خوبی سے نمودار ہوتے رہے ہیں، وجہ یہ ہے کہ وہ عام طور پر وحدت وجود کے قائل ہوتے ہیں۔ جب ماسوائے وحدت کا کوئی وجود ہی نہیں تو مذاہب کی کثرت اور اختلافات ظاہری ہیں بلکہ وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے، ہر شے میں وحدت کا جلوہ ہے، اس لئے ہر شے محبوب ہے، بعض آیات کی تفسیر انہوں نے تو یہاں تک مبالغہ سے کی ہے کہ ہر شے کی پرستش خدا ہی کی پرستش قرار دی گئی ہے، وَقَضٰی رَبُّكَ الَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ، یعنی تمہارے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ میرے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، اور خدا کے فیصلے کے خلاف کبھی ہو نہیں سکتا، اس لئے جو کوئی کسی کی عبادت کرتا ہے وہ خدا ہی کی عبادت ہے، (۱) کلمہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (نہیں کوئی معبود سوا اللہ کے) کی تاویل اس طرح کی گئی کہ نہیں کوئی معبود مگر وہ خدا ہے یعنی ہر وہ شخص یا چیز جس کی پرستش لوگ کرتے ہیں، خدا ہے (۲) یہ تو ظاہر ہے کہ سرور وحدت میں اس قسم کی تاویلیں محض کم فہمی اور بے جا جسارت کا نتیجہ ہیں، جو ہنسنے ہنسانے کے لئے لطائف و ظرائف میں شمار کی جا

---

(۱) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے صفحہ ۱۳۔ (۲) مضمون (علامہ اقبال اور تصوف) از حضرت ادیب منقولہ اقبال نمبر نیرنگ خیال لاہور صفحہ ۲۳۶ تا ۲۳۷

سکتی ہیں، اس سے زیادہ ان کی کوئی وقعت نہیں، لیکن اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ حضرات صوفیا نے انسانی دوستی اور تحمل و برداشت کے جذبے کو بڑی اہمیت اور زور و شور سے بیان کیا ہے، مذہبی جنگ و جدال بالعموم ظاہری رسم و رواج سے واقع ہوتا ہے، صوفیا چونکہ بادۂ وحدت سے سرشار رہتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک آئین و مراسم کا اختلاف کوئی معنی نہیں رکھتا، ان کو اتنا ہوش ہی نہیں رہتا کہ وہ ان کی طرف متوجہ ہوں، غرضیکہ تصوف کی بدولت اردو شاعری میں عرصے تک مذہبی تعصب و عداوت کے اظہار کی گنجائش پیدا نہ ہو سکی، اور اس کا لب و لہجہ ہندوستان کے تمام مختلف المذاہب لوگوں کو اپنی طرف مائل کرتا رہا، ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی اور اچھوت سب اس کو شوق و رغبت کی نگاہوں سے دیکھتے رہے، اور روز بروز اس کی مقبولیت و پسندیدگی میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ سیاسی اختلافات کی بنا پر آج اس کے انداز گفتار میں کچھ فرق پیدا ہونے لگا ہے۔ کیا اچھا ہو کہ ہمارا ادب پھر اسی وسعت مشربی کو اختیار کرے اور ملک میں امن و اتحاد کی فضا پیدا ہو جائے ۔

ہیں صلح کل کے جوہر اس میرے سخن سوں جلوہ گر
از بس کہ وسعت مشربی سوں دل مرا دریا ہوا
— ولی

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں
— غالب

شیخ کعبہ ہو کے پہنچا ہم کنشت دل میں ہو
درد منزل ایک تھی کچھ راہ ہی کا پھیر تھا
درد

کیا وفادار ہیں کہ ملنے میں
دل سوں سب رام رام کرتے ہیں
ولی

یا رب درست گو نہ رہوں عہد پر ترے
بندے سے پر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل
درد

برہمن دل میں اگر رام سے کہتا ہے کہ آ
بات یہ خوب ہے اک صورت آرام تو ہے
اکبر

ملامت و رسوائی

اُردو شاعروں کا یہ عام انداز رہا ہے کہ وہ معاملاتِ زندگی میں کتنے ہی غیور اور خوددار رہتے ہوں، لیکن جب غزل کہنے بیٹھتے ہیں تو بعض اوقات بذلت و رسوائی، ملامت و خواری میں آلودہ نظر آتے ہیں وہ ان موضوعات کو مزے لے لے کر بیان کرتے ہیں، ذلت و رسوائی کو جوہرِ محبت بتاتے ہیں اور منزل رسوائی تک پہنچنے میں کوشاں رہتے ہیں، میرؔ کی نازک مزاجی اور بددماغی مشہور ہے، انہوں نے بھی اپنی ذلت و خواری کو محبت کا نتیجہ بتایا ہے، یہ ظاہر شکایت کا پہلو ہے اور وہ اس لئے نہیں کہ عزت ذاتی برباد ہو رہی ہے، بلکہ اس لئے

فخرِ سیادت پر حرف آرہا ہے، گہری نظر سے دیکھنے پر پتہ چلتا ہے کہ شکوہ کے انداز میں اپنے کمالِ محبت کے داد خواہ ہیں، ؎

پھرتے ہیں میرؔ خوار کوئی پوچھتا نہیں
اس عاشقی میں عزتِ سادات بھی گئی
میرؔ

فارسی شاعری میں عموماً یہی انداز پایا جاتا ہے اور اردو شاعروں میں وہ اہلِ ایران ہی کی تقلید سے آیا۔ عرفیؔ اپنے ایک قصیدہ میں کہتا ہے کہ محبوبِ حقیقی کی نگاہ میں ذلتِ عشق کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ اس کے مقابلہ میں تمام دنیاوی اعزاز پست نظر آتے ہیں، ؎

اے ذلت را روائی دادہ در بازارِ عشق
عزت و شان را از اوج عز و شان انداختہ
عرفیؔ

لیکن یہی عرفیؔ دوسرے مقام پر استغنا، عزتِ نفس اور خودداری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے ؎

بشان زجاج و در جگر انشان و نم مجوئے
بشکن سفال و در دہن انداز و نان مخواہ
عرفیؔ

اقوال میں یہ تضاد و تعارض کس سبب سے پیدا ہوا؟ اس کا جواب ہمیں تصوف ہی کے مسائل سے ملتا ہے۔ ذلت و ملامت کا تصور تصوف ہی کے راستے شاعری میں آیا، رفتہ رفتہ اس نے ایک رسمی صورت اختیار کر لی، صوفیہ کا نظریۂ ملامت اصلاحِ نفس اور ترکِ پندار کا ایک بااثر ذریعہ ہے، ان کے نزدیک ملامت میں عزت ہے لیکن شاعری میں عموماً اس کی ظاہری صورت نمایاں

رہی اس لئے اس کے طرزِ بیان میں ایک حقارت انگیز بیچارگی کا انداز پیدا ہو گیا، جس نے حقیقت ناشناس لوگوں کو نامعلوم طور پر رسوائی و ملامت سے قریب کر دیا۔ اردو شعراء کے لئے یہ رجحان کچھ مفید ثابت نہیں ہوا۔ ہماری غزلوں میں جو ذلت و رسوائی کا ذکر پسندیدگی کے ساتھ بار بار کیا جاتا ہے اس کا راز عام طور پر ہمارے نوجوانوں کے علم میں نہیں لہٰذا ایسا کلام پڑھنے سے اُن کے جذبہ غیرت و خودداری کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

حضرات صوفیا میں باقاعدہ طور پر سب سے پہلے نظریۂ ملامت کو شیخ ابو حمدون قصار نے نشر فرمایا۔ آپ فرماتے ہیں اَلمَلامَۃُ ترکُ السَّلامَۃِ یعنی ملامت ترک سلامتی کا نام ہے، ملامت کرنے والا دنیا کی تمام مسرت بخش اور دلپذیر اشیاء کو ترک کر دیتا ہے وہ مخلوقات کو رد کر دیتا ہے، دوسرے لوگ جن چیزوں میں اپنے لئے سلامتی دیکھتے ہیں وہ اُن سے منہ پھیر لیتا ہے (۱) انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ جب دوسروں کو اپنی مدح و ستائش کرتے سنتا ہے یا جب خود اپنے کسی کام کو پسندیدہ سمجھتا ہے، تو دونوں حالتوں میں وہ پندار و تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے اور کبر چونکہ مخلوق کو سزاوار نہیں اس لئے انسان متکبر معتوب و مردودِ الٰہی بن جاتا ہے ضرورت ہے کہ طالبانِ حقیقت اپنے اعمالِ حسنہ کا احساس ہی نہ کر سکیں اور اندیشہ پندار سے محفوظ رہیں اور یہ غرض ملامت سے حاصل ہو سکتی

---

(۱) کشف المحجوب ص۲۳

ہے، اہل تصوف کا عقیدہ ہے کہ سامان ملامت بھی خدا کا ایک فیض خاص ہے، وہ اس طرح کہ جب خدا کسی کو اپنی یاد اور محبت میں مصروف دیکھتا ہے تو تمام دنیا کو اس کا ملامت کرنے والا بنا دیتا ہے، اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ انسان بار [illegible] ملامت سے دب جاتا ہے اور اس میں پندار پیدا نہیں ہوتا، لوگ شغل ملامت سے فرصت ہی نہیں پاتے جو اس کے محاسن تلاش کریں، وہ کہتے ہیں کہ یہ خدا کی غیرت ہے کہ وہ اپنے دوستوں کو ملاحظۂ غیر سے اس طرح محفوظ رکھتا ہے، بلکہ یہ حفاظت یہاں تک بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ یہ لوگ اپنی خوبیوں سے خود بھی خبردار نہیں ہوتے، ایک طرف لوگ ملامت کرتے ہیں دوسری طرف خود نفس لوامہ قرار دیا گیا ہے جو اُن کو ہر بات پر ملامت کرتا رہتا ہے۔ اگر بدی سرزد ہوتی ہے تو بدی کے سبب سے ملامت کرتا ہے اور اگر نیکی کا کام کرتے ہیں تو اس نیکی کو بہت کم قرار دے کر ملامت کرتا ہے (۱) ملامت کے تین طریقے بتائے گئے ہیں۔ (۱) سیدھا چلنا (۲) ارادہ کرنا (۳) ترک کرنا، پہلے طریقہ میں بندہ اپنے سب کام کرتا ہے، اور دینی مشاغل کو کبھی نہیں چھوڑتا، لوگ اس حالت پر بھی اس کو برا کہتے ہیں تو وہ اس کی پروا نہیں کرتا، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص لوگوں میں خوب عز و جاہ حاصل کرتا ہے، اور اس کا دل دنیاوی کاروبار میں لگا ہوا ہوتا ہے، پھر اس کو ہوش آتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ مخلوقات کو رد

---

(۱) کشف المحجوب ص ۶۸

کرکے یادِ خدا میں مشغول ہو جائے اس لئے وہ کوئی ایسا فعل اختیار کر لیتا ہے جس سے لوگ اُس کو بُرا کہنے لگتے ہیں، وہ ملامت کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتا ہے جس سے شریعت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور لوگ بھی اُس سے متنفر ہو جاتے ہیں، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی فطرت میں کفر و گمراہی کے آثار محسوس کرتا ہے تو وہ متابعت شریعت کو ترک کر دیتا ہے اور زبان سے کہتا ہے کہ یہ ملامتی کا راستہ ہے جو اُس نے اختیار کر لیا ہے اور خود دین پر قائم رہتا ہے اور اتباع شریعت ظاہری چونکہ اس نے نفاق و ریا کی وجہ سے ترک کیا ہے اس لئے وہ اپنے دین میں راسخ رہتا ہے اور وہ لوگوں کی ملامت سے متاثر نہیں ہوتا بلکہ اپنے کام میں لگا رہتا ہے (۱) اہل تصوف کہتے ہیں کہ پیغمبر صاحبؐ کے دشمن آپ کو کاہن، شاعر اور مجنوں تک کہتے رہے گریز کرتے تھے لیکن آپ نے اُن کی اس بد دیدہ دہنی اور گستاخی کی کبھی پرواہ نہیں کی، وہ کہتے ہیں کہ خدا نے قرآن مجید میں اُن مومنین کی تعریف کی ہے جو ملامت کرنے والوں کی ملامت سے خائف نہیں ہوتے۔

وَلَا یَخَافُوْنَ لَوْمَۃَ لَائِمٍ ۔ یعنی خاصان خدا کسی ملامت کرنے والے
ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ ۔ کی ملامت سے نہیں ڈرتے اور یہ خدا
مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ وَاسِعٌ ۔ کا فضل و کرم ہے وہ جسے چاہتا ہے

---

(۱) کشف المحجوب ص

عَلَیۡہِمۡ (۱) دیتا ہے، اور خدا تو بڑی گنجائش والا
واقف کار ہے

غرضیکہ طریقۂ ملامت میں صوفی کوئی ایسا فعل اختیار کر لیتا ہے جس
سے لوگ اس کو ملامت کرتے رہیں، اس طرح وہ نقصان پندار سے محفوظ
رہتا ہے، اور اسی ملامت کے پردے میں اصلاح باطن اور تربیت نفس
میں مشغول رہتا ہے، لیکن عجز و ملامت اختیار کرنے کے بعد بھی بہت
سنبھل کر چلنا چاہیئے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ترک ریا کا احساس خود ایک ریا
بن جائے، اور تمام محنت رائگاں ہو جائے،

حضرت بایزید بسطامی ایک مرتبہ سفر حجاز سے واپس آرہے تھے،
کسی شہر کے قریب پہنچے اہالیان شہر پیشوائی کے لئے جمع ہوئے، تاکہ
تعظیم و تکریم سے شہر میں پہنچائیں، آپ نے خیال کیا کہ اگر ایسا ہوا تو دل کو
کچھ وقت کے لئے یاد خدا سے ہٹنا پڑیگا، اس لئے جب بازار تک
آئے تو اپنی آستین سے روٹی نکال کر کھانا شروع کر دی، رمضان المبارک
کا مہینہ تھا، لوگوں نے جو یہ عالم دیکھا تو برگشتہ خاطر ہو کر چلے گئے (۱)

حضرت ابراہیم بن ادہم ایک مرتبہ کسی مسجد میں سونے کے لئے داخل
ہوئے، لیکن لوگوں نے ان کو وہاں سونے نہ دیا، اور مار مار کر مسجد سے
باہر نکال لائے، اور پھر سیڑھیوں کے نیچے لڑھکا دیا، وہ کہتے ہیں کہ جب

---

(۱) کشف المحجوب ص۷۲۔۱۷

میں سیڑھیوں پر سے پھسلتا جاتا تھا اور سر میں بار بار چوٹ لگتی تھی تو ہر سیڑھی پر خاص خاص اسرار معرفت مجھ پر منکشف ہوتے جاتے تھے، اور میں دل میں کہتا جاتا تھا کہ کاش سیڑھیاں زیادہ ہوتیں تاکہ کچھ اور اسرار منکشف ہو جاتے، اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کشتی میں سوار تھا، میرا لباس اور بال خراب خستہ اور منتشر تھے، اہل کشتی میرے حال سے ناواقف تھے اور مجھ پر ہنس رہے تھے، ان میں ایک مسخرہ بھی تھا جو بار بار مجھے پریشان کرتا میرے بال نوچتا اور میری گردن پر طمانچے لگاتا تھا، میں اس وقت اپنے آپ کو بامراد سمجھ رہا تھا، اور اپنے نفس کی تذلیل پر خوش ہو رہا تھا، اتنے میں ایک موج عظیم بلند ہوئی اور کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ پیدا ہوا، ملاح نے کہا کہ کسی کو دریا میں پھینک دینا چاہیے تاکہ موج کو سکون ہو جائے، اور کشتی غرق سے امان میں رہے، لوگوں نے میرا کان پکڑ کر دریا میں پھینکنا چاہا، لیکن اسی وقت موج ساکن ہو گئی، اور کشتی ڈوبنے سے بچ گئی، جس وقت میرا کان پکڑا گیا میں نے اپنے نفس کو کامیاب و بامراد پایا، اور اس ذلت و خواری سے بہت شادکام ہوا (۱) اس قسم کے متعدد واقعات ہیں جن سے صوفیا کے شوق ذلیل و ملامت کا اندازہ ہوتا ہے، اردو شاعری میں اس جذبے کے تمام پہلو عشق حقیقی و مجازی دونوں کے ذکر میں نظم ہوتے چلے آتے ہیں۔

---

(۱) تذکرۃ الاولیا صـ ۶۱۳

پایا ہے جگ میں اسے ولی وہ گوہر مقصود کوں
جو عشق کے بازار میں مجنوں نمن رسوا ہوا
ولی

عالم میں ہے وہ تیر ملامت کا نشانہ
جس تن میں ترے غم کا گیا تیر گذر کر
ولی

نہ ہو ناصح کی سختی سے مکدر اے دل شیدا
طلائے محبت کا محک سنگ ملامت ہے
ولی

معیشت ہم فقیروں کی سی اخوان جہاں سے کر
کوئی گالی بھی دے تو کہہ بھلا بھائی بھلا ہوگا
میر

یہ چرچا اپنی رسوائی کا پھیلا ہے دیاروں میں
کہ مردم نام لکھتے ہیں سروں پہ اشتہاروں میں
آتش

دل پھر طواف کوئے ملامت کو جائے ہے
پندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے
غالب

لوگ کہتے ہیں کہ بدنامی سے بچنا چاہیے

کہہ دو بے اس کے جوانی کا مزہ ملتا نہیں — اکبر

یہ مجھ سے سن لے تو رازِ پنہاں سلامتی خود ہے دشمنِ جاں
کہاں سے رہرو میں زندگی ہو کہ راہ جب پُرخطر نہیں ہے — اصغر

حسن سے ہیں عشق کی رسوائیاں
بادہ جب تک ہے فروغِ جام ہے — جگر

کبر بھی شرک ہی کی بستی ہے
خود پرستی بھی بت پرستی ہے — اکبر

ترکِ خودی سے مائلِ پندار ہو گئے
آزاد ہوتے ہوتے گرفتار ہو گئے — جگر

میری متاعِ عجز بھی کی نا پسند ہائے
یوں کہ اس متاع پہ تجھ کو غرور تھا — راسخ

شراب اور اس کے متعلقات

اردو شاعری میں شراب کے مضامین اور اس کی گوناگوں کیفیات کا ذکر اس کثرت سے کیا جا رہا ہے کہ وہ اس کا ایک ممتاز موضوع

قرار دیا گیا ہے، شعرائے متاخرین اور شعرائے حال میں سے کچھ لوگ شغلِ مے کے عادی بھی رہے ہیں، یعنی اقوال کے علاوہ عملی طور پر بھی اس کا وجود رہا ہے، اس لئے بعض ناواقف اور سیدھے سادے لوگ یہ سوال کر بیٹھتے ہیں کہ "کیا اردو کے تمام شاعر شراب کا شوق رکھتے ہیں؟" اس کا جواب نفی کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن اتنی بات بہرحال سمجھ میں آتی ہے کہ ہمارے وہ شعرا بھی جنہوں نے کبھی بادہ و جام کی صورت نہیں دیکھی، نشہ و خمار کے بے شمار پہلو اور بزم و میخانہ کا نقشہ اس خوبصورتی اور دلآویزی سے کھینچتے ہیں کہ واقفانِ راز بھی تھوڑی دیر کے لئے ایک طرح کے دھوکے میں پڑ جاتے ہیں، حقیقتاً اس سے ہمارے شعرا کے انتہائی کمالِ فن اور ان کی نفسیاتی دقیقہ رسی اور سحر بیانی کا پتہ چلتا ہے، ذہن میں مخصوص حالات کا تصوّر قائم کر کے اس کے نفسیاتی نتائج کا استنباط اس طرح کیا جاتا ہے کہ اگرچہ شاعر کو وہ حالات کبھی پیش نہیں آتے لیکن ان حالات میں ایسی ہی صورتیں واقع ہو سکتی ہیں، شاعر اپنے اشعار میں بعض اوقات ایسے خیالات و جذبات کی ترجمانی کر جاتا ہے کہ اُن کا تعلق اس کی ذات سے تو نہیں ہوتا، لیکن پڑھنے والوں کو اُن میں اپنے حالات و معاملات کا پورا عکس نظر آنے لگتا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ انہیں کے لئے کہے گئے ہیں، ایسے موقعوں پر شاعر اپنی انفرادیت کا ترجمان نہیں ہوتا بلکہ عام دنیائے انسانیت کا لب و دہن بن جاتا ہے، اگر تفحص کیا جائے تو ایسی مثالیں کثرت سے فراہم کی جا سکتی ہیں، مضامینِ شراب

میں تو بیشتر یہی صورت پیش آتی ہے، مثال کے طور پر ہم یہاں صفیر بلگرامی کا ایک واقعہ لکھتے ہیں جو خود انہوں نے نقل کیا ہے اور جس سے ہمارے تفحص خیال کی بخوبی وضاحت ہو سکتی ہے۔ حضرت صفیر فرماتے ہیں:۔

"ایک حقیقت میں اپنے شعر کی عرض کردوں، میں چھپرے کے ایک دوست کی ملاقات کو گیا، وہاں چند اشخاص اور بھی بیٹھے تھے، دو آدمی الگ کرسیوں پر تھے، مجھ سے لوگوں نے کہا کچھ شعر پڑھئے، میں نے چند شعر پڑھے منجملہ ان کے ایک شعر یہ بھی پڑھا"

کس وقت سے ہم جام ہتھیلی پہ لیے ہیں
لو تھوڑی سی رنجش کو زیادہ نہیں کرتے

اس شعر پر وہ دونوں شخص جو کرسیوں پر بیٹھے تھے آپس میں کہنے لگے بھئی یہ تو رات کا بالکل واقعہ ہے جناب پھر پڑھیے گا، میں نے پھر پڑھا ان لوگوں نے اس شعر کو لکھ لیا، اور حقیقت یہ ہے کہ نہ میں شراب پیوں اور نہ ایسا شرابی شخص میرے پاس تھا جس کے واسطے میں شراب جام میں بھر کر یہ کہتا' تفحص وہم و خیال کا یہ کھیل ہے (۱)

یہاں سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جب نہ پینے والے خمریات کو اس خوبی سے نظم کر سکتے ہیں تو پینے والوں کے بیان میں کیا تاثیر و دلپذیری پیدا ہو سکتی ہے؟

---

(۱) رسالہ اُردو بابت جنوری ۱۹۲۶ء صفحہ ۲۴۰

شراب کا ذکر اردو شاعری میں شروع ہی سے ملتا ہے، قدما میں سے
ایک شخص بھی اس کا شوق نہیں رکھتا تھا، غالب سے پہلے شاید کوئی
مستند شاعر اس لذت سے آشنا نہیں مل سکتا، اس لئے یہ تو نہیں
کہا جا سکتا کہ پینے والوں نے اس ذکر کو شاعری میں شامل کر لیا، پھر
یہ کس راہ سے آیا؟ جواب صرف یہ ہے کہ تصوف کی راہ سے، ایرانی
شاعری میں خمریات کا رنگ تصوف کی بدولت پیدا ہوا اور اردو شعرا
نے اس کو تقلیداً اپنا لیا،

صوفیائے متقدمین نے بعض آیات قرآنی کی تاویل لفظی طور پر نہیں
بلکہ ایک خاص صوفیانہ اور تمثیلی انداز میں کرنا شروع کی، اور اس بنا پر
بعض اصطلاحات قرآنی میں ایک نئی معنویت پیدا ہونے لگی، مثلاً لفظ
جہاد میں اس کے مادہ جہد کے لحاظ سے ہر قسم کی مساعی اور قربانیاں شامل
تھیں جو فی سبیل اللہ کی جا سکتی ہیں، لیکن اہل تصوف نے اس کو جہاد
بالنفس کے مفہوم میں منحصر کر دیا، ان کے یہاں کفار و مشرکین سے جہاد
کرنا صرف جہاد اصغر سے موسوم کیا جانے لگا، اور نفس
امارہ سے مقابلہ کرنا، قلب کی نگاہداشت کرنا اور اس کو شیطان کے
حملوں سے محفوظ رکھنا جہاد اکبر قرار پایا (۱)، اسی طرح جنت اور جہنم کو
خدا کی خوشنودی اور اس کے غضب سے تعبیر کیا گیا، اس طرح قرآن

---

(1) Mystic Tendencies in Islam p. 27

ہیں جہاں جہاں انعام وعذاب کے ذکر سے جتنی چیزیں متعلق تھیں ان سب کے معانی میں ایسا ہی تغیر واقع ہوا۔ نعمات جنت کے سلسلے میں شراب طہور کا ذکر وارد ہوا ہے، اہل تصوف کے یہاں اس کی تاویل عشق الٰہی سے کی جانے لگی (۱) صوفی شعراء کو اس میں مضمون آرائی کا بڑا میدان مل گیا، سعدی حافظ اور خیام نے بادہ وساقی اور اس کے متعلقات کو نہایت دلآویزی سے نظم کیا ہے، تصوف خود ایک کیفیت کا نام ہے کہ جب طاری ہو جاتی ہے تو انسان کو ایک وجد وسرور، نشہ ومدہوشی کے عالم میں پہنچا دیتی ہے اس لئے صوفیانہ واردات ومعاملات کے ذکر کے لئے بادہ وجام وساقی ومیکدہ کی تمثیلات اتنی مفید معلوم ہوئیں کہ یہ رجحان برابر ترقی کرتا چلا گیا۔

اس رجحان کے تقویت پذیر ہونے کا دوسرا سبب یہ ہوا کہ قبول اسلام کے بعد بھی بادہ نوشی اکثر اہل ایران کا نہایت محبوب مشغلہ تھا، اگر شراب سے روحانیت کے متوالے شاعری میں سرور عرفاں حاصل کرتے تھے تو وہ بھی لفظی اعتبار سے محظوظ ومسرور ہو سکتے تھے، ذکر شراب خواص وعوام دونوں کے دلوں کو کھینچتا تھا، شیرینی کلام ہم خرما وہم ثواب کی مصداق تھی، اردو شعراء نے خمریات کا انداز شعرائے ایران سے سیکھا، بعد میں کچھ افراط وبے اعتدالی بھی راہ پا گئی، ساغر ومینا کا ذکر ہمارے ادب

---

(1) Mystic Tendencies in Islam p. 160

کا نشہ ہے، اُس پر ایک کیف و مستی کی فضا طاری ہو گئی ہے، طرزِ بیان میں ایک مخصوص جوش و رنگینی پیدا ہو چکی ہے، ہندوستان کی بہار یعنی موسمِ برشگال اور اُس کی دلنواز سرمستیوں کا ذکر بھی اس سلسلے میں بار بار آتا ہے، اور یہ تمام امور اس کو مقامی رنگ سے قریب کرتے جا رہے ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ ذکرِ شراب اس کی مقبولیت کا ایک خاص سبب بن گیا ہے لیکن موجودہ زمانے میں کیفیاتِ شراب کے وجد آفریں مضامین نوجوانانِ قوم و وطن کے اخلاقی میلانات پر اچھا اثر نہیں ڈال رہے ہیں، خمریات کے لب و لہجہ میں بہت احتیاط و اعتدال کی ضرورت ہے،

اُردو شاعری میں خمریات کو اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی ہے کہ غزل کے علاوہ قصیدے، مثنویاں بلکہ مرثیے تک اُن سے خالی نہیں ملتے ۔ مثنوی اور مرثیے میں تو "ساقی نامہ" ایک مستقل صورت اختیار کر چکا ہے، سیکڑوں الفاظ و تراکیب اُردو شاعری میں اس راہ سے داخل ہو چکی ہیں، کبھی شراب محض شراب ہوتی ہے اور اس کے تمام متعلقات اپنی اصلی صورت میں جلوہ گستر ہوتے ہیں، کبھی شراب محبت بن جاتی ہے، قلب پیمانہ، خانقاہ میکدہ، اور شیخِ طریقت کو پیرِ میکدہ سے موسوم کیا جاتا ہے، غالب، آتش، شاد، ریاض، جوش، اور جگر اس رنگ کے ممتاز شاعر ہیں، سہ

پوچھ مت وجہ سیہ مستیِ اربابِ چمن
سایۂ تاک میں ہوتی ہے ہوا موجِ شراب — غالب

شتابی میکدہ میں آنکھیں تجھ بن کر اے ساقی
پڑا ہے جام بے کیفیت و مخمور ہے شیشا

درد

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

غالب

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر
بادہ نوشی ہے بادپیمائی

غالب

مفت کی پیتے تھے مے لیکن سمجھتے تھے کہ ہاں
رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن

غالب

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

غالب

شیشے رہیں شراب کے آٹھوں پہر کھلے
ایسا گھرے کہ پھر نہ کبھی ابر تر کھلے

آتش

آدمی کے واسطے کچھ اور ہوش ہے یا نہ ہو

ساقی و مے سبزہ و آبِ رواں درکار ہے — آتش

جھجک جھجک کے لیا ہوگا ہاتھ میں ساغر
جو پی بھی ہوگی تو ڈر ڈر کے ہم نے پی ہوگی — ریاض

اُٹھے کبھی گھبرا کے تو میخانہ کو ہو آئے
پی آئے تو پھر بیٹھ رہے یادِ خدا میں — ریاض

دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار
جب تک چلی شراب کئی دور ہو گئے — شاد

عام ہے بیعتِ ساقی درِ میخانہ ہے باز
آج ہونا ہے جسے آ کے مسلمان ہو جائے — جگر

سلوک — اہلِ تصوف کے یہاں روح کا وہ عروج جو اس کو وحدتِ مطلقہ سے واصل کر دیتا ہے، لفظ سلوک سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس راہ پر چلنے والے کو سالک کہتے ہیں۔ روح درجہ بدرجہ بلند ہوتی ہے۔ ان درجاتِ ارتقاء کو مقامات کہتے ہیں۔ وہ علم جس سے اس راہ کے نشیب و فراز معلوم ہوتے ہیں طریقت کہلاتا ہے۔ مقاماتِ سلوک کا بیان مختلف طریقوں سے کیا گیا ہے، لیکن اس تعدد و اختلاف سے کوئی نقصان پیدا

نہیں ہوتا، اس لئے کہ راستہ ایک ہی منزل پر ختم ہوتا ہے، اس سلسلے میں یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ خدا کے جتنے ماننے والے ہیں، اتنے ہی راستے اس تک پہنچا دینے والے تسلیم کئے جا سکتے ہیں ؎

ہر چند اس کی سمت سوا راہ ہی نہیں
تس پر بھی آہ یاں کوئی آگاہ ہی نہیں

درد

عام طور پر جو مقامات سلوک بیان کئے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) عبودیت:- اس مقام میں سالک تصفیہ روح میں مشغول رہتا ہے، روح خواب غفلت سے بیدار ہو کر معاصی سے خبردار ہو جاتی ہے، پابندی احکام شریعت اور توبہ و استغفار سے اصلاح باطن کی کوشش کی جاتی ہے اور سالک اپنے آپ کو آئندہ ترقیوں کے لئے آمادہ کر لیتا ہے،

(۲) عشق:- جب اس کی عبادتیں اور دعائیں باب قبولیت تک پہنچ جاتی ہیں تو فیضان الٰہی اس کو اپنی محبت میں جذب کر لیتا ہے، وہ اسی کے ذکر و خیال میں محو ہو جاتا ہے،

(۳) زہد:- جب عشق کی کیفیات پوری طرح طاری ہو جاتی ہیں تو دنیا کی تمام خواہشات اس کے دل سے زائل ہو جاتی ہیں۔

(۴) معرفت:- یہاں پہنچکر سالک خدا کی ذات و صفات اور اس کی قدرت کاملہ پر غور و فکر سے کام لینا شروع کر دیتا ہے،

(۵) وجد:- اس مقام پر صرف ذات مطلق کا تصور باقی رہ جاتا ہے، ذکر و فکر کی کثرت سالک پر ایک عالم وجد و بیخودی طاری کر دیتی ہے،

(۶) **حقیقت:**۔ اس مقام میں سالک کے قلب پر اسرارِ حقیقت کا انکشاف ہونے لگتا ہے اور وہ توکل علی اللہ پر عامل ہو جاتا ہے،

(۷) **وصل:**۔ یہاں سالک حضورِ خدا میں پہنچ جاتا ہے، وہ فنا فی اللہ ہو کر بقا فی اللہ حاصل کر لیتا ہے، اور اس کو دائمی اطمینان میسر آجاتا ہے (۱)

فرقِ حال و مقام

ان مقامات کو طے کرتے وقت صوفی چند تجربات کے عالم سے گذرتا ہے، جن کو اصطلاحاتِ تصوف میں احوال سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مقام راہ خدا میں بندے کے قیام کا نام ہے، بندہ پر واجب ہے کہ جس مقام میں ہو اس کی حفاظت کرے اور اس کے شرائط کو کما حقہٗ بجا لائے، جب تک ایک مقام کے شرائط کو ادا نہ کریگا۔ دوسرے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، مثلاً توبہ کے بغیر انابت، اور انابت کے بغیر زہد، اور زہد کے بغیر توکل کا دعویٰ کرنا جائز نہیں، مقام کوشش سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حال وہ کیفیت ہے جو خدا کی طرف سے دل پر وارد ہوتی ہے، اور اس طرح کہ وقتِ ورود بندہ اس کو اپنی سعی سے دفع نہیں کر سکتا، اور جاتے وقت اس کو اپنی طرف کھینچ نہیں سکتا، مقام اعمال کی قسم سے ہے، اور حال خدا کی دی ہوئی بخششوں میں سے ہے، مقام کسب سے متعلق ہے، حال منجملہ عطیاتِ الٰہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں صاحبِ مقام اپنے مجاہدوں کے سبب قائم ہوتا ہے،

---

(۱) Sufism, its saints And shrines, p. 68—72

صاحب حال اپنے آپ سے فانی ہوتا ہے، اور اس کا قیام اس حال سے وابستہ ہوتا ہے جو حق تعالیٰ اس میں پیدا فرما دیتا ہے (۱)

بعض صوفیا سلوک میں حسب ذیل تین منازلِ سفر قرار دیتے ہیں:-

(۱) سیر الی اللہ - اس میں طالب عالمِ خلق سے عالمِ امر کی طرف حرکت کرتا ہے، اور یہ سفر حقیقت محمدی پر منتہی ہوتا ہے،

(۲) سیر فی اللہ - اس میں طالب ذات خدا میں محو ہو جاتا ہے، یہ مقام احدیت کہلاتا ہے، حسین بن منصور نے اسی مقام پر انا الحق کہہ دیا تھا۔

(۳) سیر من اللہ:- اس میں سالک صفات ربانی سے متصف ہو کر پھر عالمِ شہود کی طرف مراجعت کرتا ہے، یہ مقام بقا بعد الفنا کا ہے (۲)

تعلیم سلوک کے سلسلے میں مختلف قسم کے اذکار، اوراد و مراقبات اشغال صوفیا میں دستیاب ہوتے ہیں، ذکر کی تین قسمیں ہیں (۱) جہر، جلی، اور خفی، جہر میں قول و فعل دونوں شامل ہیں، جلی میں فعل اور فہم ہے، اور خفی میں صرف فہم ہے، جس سے مراد تصور ہے (۳)

تصوف کے مختلف سلاسل ہیں، جن میں مشاغل کی جزئیات بالاختلاف تعلیم کی گئی ہیں، مثلاً سلسلۂ نقشبندیہ میں اشغال کے متعلق یہ اصول ملتے ہیں۔

(۱) ہوش در دم - اس میں سالک کو چاہیے کہ وہ آمد و رفت نفس میں یاد

---

(۱) کشف المحجوب ص ۱۴۱ (۳) Sufism: its saints and shrines p. 75—76

(۲) تذکرہ حبیبی جلد اول ص ۲۵

حق سے غافل نہ ہو، اور اپنے انفاس کا متفحص رہے، اس سے حضوری قلب حاصل ہوتی ہے، اسی کو "پاس انفاس" بھی کہتے ہیں۔

(۲) نظر بر قدم ۔ یعنی چلتے وقت نظر پشت پا پر رہنی چاہیئے، تاکہ ادھر ادھر دیکھنے سے یکسوئی خیالات میں فرق نہ آئے۔

(۳) سفر در وطن ۔ یعنی صفات ذمیمہ کو ترک کر کے صفات حمیدہ اختیار کی جائیں، اور لا الٰہ سے اپنی نفی اور اِلّا اللہ سے اثبات حق کیا جائے۔

(۴) خلوت در انجمن ۔ یعنی ظاہر میں مخلوق کے ساتھ رہے، لیکن باطن میں حق کے ساتھ ہو۔

(۵) یاد کرد ۔ یعنی ذکر کی مداومت کرتا رہے، خواہ زبانی ہو یا قلبی۔

(۶) باز گشت ۔ یعنی دعا و مناجات میں بکثرت مشغول رہے۔

(۷) نگہداشت ۔ یعنی ہر وقت خطرات نفسانی کو دور کرتا رہے۔

(۸) یادداشت ۔ یعنی دل کو ہمہ وقت اللہ سے مشغول رکھے۔(۱)

مجذوب معرفت کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں جن کے اعتبار سے اس کا نام بدلتا جاتا ہے، جب وہ فیضان الٰہی سے عشق الٰہی میں محو ہو جاتا ہے، کائنات کی طرف سے منہ پھیر لیتا ہے، اپنی تمام زندگی اسی عالم محویت میں بسر کر دیتا ہے اور اس کے آگے کوئی مزید ترقی نہیں کرتا تو اس کو مجذوب کہتے ہیں، کچھ ایسے ہوتے ہیں جو اس سے آگے بڑھ کر محاسبہ نفس میں مصروف

---

(۱) تذکرہ حبیبی جلد اول صفحہ ۶۷-۶۶

ہو جاتے ہیں اور اپنی باقی ماندہ زندگی عبادت میں صرف کر دیتے ہیں، وہ مجذوب سالک کہلاتے ہیں، اور اگر کوئی عبادت پورے طور پر بجا لائے لیکن جذب ایزدی سے متاثر نہ ہو تو اس کو سالک مجذوب کہتے ہیں (۱)

مشاغل سلوک میں اتنا تنوع ہے کہ ان کا احصاء کرنا نہایت دشوار ہے۔ اُن کے سبب سے اُردو شاعری میں راہ و منزل کا تصور قائم ہوا، پھر اس کے بہت سے متعلقات جیسے راہنما، خضر، ہم سفر، راہزن، قافلہ، قافلہ سالار، کوچہ گردی، بانگ درا، گرد کارواں، محمل، ناقہ، دشت و بیاباں وغیرہ نظم کیئے جانے لگے۔ ابتدا میں تو صرف قرب خدا کو منزل سے تعبیر کیا جاتا تھا لیکن اب دوسرے مقاصد کا ذکر بھی انہیں اصطلاحات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ کہنہ مشق اور ذی علم شعراء ان مضامین میں شاعرانہ لطافتیں پیدا کر دیتے ہیں لیکن نو مشق اور کم علم شعراء کے یہاں ان سے رسم پروری سے زیادہ کوئی خوبی پیدا نہیں ہوتی ۔

پہنچے ہیں منزل سالکاں، پہنچنہ حسن کے پر تو سنتے
یہ نور تیرا اے سجن ہے شمع راہ عاشقاں — ولی

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بیٹھ رہ
جوں شعلہ یاں سفر ہے ہمیشہ وطن کے بیچ — درد

---

(۱) Oriental Mysticism p. 19—20

کوچہ گردی کا مزہ خانہ نشیں کیا جانے
پاؤں باہر نہیں رکھا کبھی دروازے سے
— مصحفی

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں
مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے
— غالب

ذرہ ذرہ ہے طریقِ عشقِ حق میں دلنواز
ہر قدم پر سالکِ رہ کو گماں منزل کا ہے
— اکبر

ہر قدم پر ہے فزوں لذت سرگرمیِ سعی
شوق نے خوب مزے دوریِ منزل کے دیئے
— اکبر

اہلِ دل کو ذکرِ قمری سے یہ آتی ہے صدا
باغِ دل میں چاہیئے ذکرِ قدِ دلجوئے دوست
— اکبر

اسے حال و قال سے واسطہ نہ غرض مقام و قیام سے
جسے کوئی نسبتِ خاص ہو ترے حُسن برق خرام سے
— جگر

تقدیر نے اسے بھی نظر سے چھپا دیا

رہتے لپٹ کے گردِ پسِ کارواں سے ہم

جگرؔ

حدودِ کوچۂ محبوب ہیں وہیں سے شروع
جہاں سے پڑنے لگیں پاؤں ڈگمگائے ہوئے

جگرؔ

جگرؔ یہ ہرزہ سرائی مری یہ بے ربطی
یقیں ہوا کسی مجذوب کی صدا ہوں میں

جگرؔ

سہل ہے میرؔ کا سمجھنا کیا
ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

میرؔ

رنجِ رہ کیوں کھینچیے واماندگی کو عشق ہے
اٹھ نہیں سکتا ہمارا جو قدم منزل میں ہے

غالبؔ

ذرا سے پردۂ محمل کی کیا حقیقت تھی
غبارِ قیس کہیں خود ہی پردہ دار نہ ہو

اصغرؔ

خستگی نے کر دیا اس کو رگِ جاں سے قریب
جستجو ظالم کہے جاتی ہے منزل دور ہے

اصغرؔ

سلوک ہی کے سلسلے میں یم و موج و ساحل اور اس کے دوسرے متعلقات کا ذکر بھی اردو شاعری میں ایرانی شاعری کے اثر سے آیا۔ ایرانی شعراء مقامات سلوک کی مختلف کیفیات بڑے ذوق و شوق سے نظم کرنے کے عادی تھے، جہاں اور باتوں کا ذکر آتا ہے وہاں یہ بھی بتایا جاتا ہے، کہ مقامات سلوک کے طے کرنے میں بہت سی مشکلات بھی پیش آتی ہیں، طرح طرح کے خطرات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور اگر سالک سے ذرا سی بھی چوک ہو گئی تو تمام محنتیں رائیگاں ہو جاتی ہیں، زمانۂ قدیم میں جہاز رانی کا فن کوئی ترقی یافتہ فن نہیں تھا، اور بحری سفر کی مشکلات کا تصور دلوں پر ایک خوف و ہراس کا عالم طاری کر دیتا تھا، اس لیے اس کی اصطلاحات کے ذریعہ راہ سلوک کی صعوبتیں بہت پُر اثر طریقے سے بیان کی جا سکتی تھیں، احوالِ سلوک کا دار و مدار فیضانِ الٰہی پر ہے، سالک بھی مجبور ہے، اپنے کسب سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، کشتیاں بادِ موافق ہی کی مدد سے ساحلِ نجات تک پہنچ سکتی تھیں، یہاں بھی انسان بالکل بے دست و پا نظر آتا تھا، لہٰذا دونوں حالتوں میں پوری مطابقت تھی، اور ساحل و باد کی اصطلاحات ایسے مطالب کی تصویر کشی کا بہت قریب الفہم اور کامیاب و موثر ذریعہ ہو سکتی تھیں، خواجہ حافظ نے اس انداز کو بہت چمکایا، اتفاق سے ان کو بحری سفر کی مشکلات کا تجربہ ذاتی طور پر بھی ہو چکا تھا، دکن کے ایک بہمنی بادشاہ نے ان کو ہندوستان طلب کیا، اور زادِ راہ بھی بھیجا، حافظ صاحب سمندر کے راستے آمادۂ سفر ہو گئے،

جہاز میں بیٹھے گئے لیکن ابھی وہ چلنے نہ پایا تھا کہ طوفان نمودار ہو گیا۔ خواجہ صاحب نے خوف زدہ ہو کر سفر کا ارادہ ترک کر دیا۔ جہاز سے اتر آئے اور جواب میں ایک غزل کہہ کر بھیجدی جس میں فرماتے ہیں ؎

بس آساں می نمود اوّل غم دریا بہ بوئے سود
غلط کردم کہ یک موجش بصد من زر نمی ارزد (۱)

مقامات سلوک کے شدائد کا احساس ایرانی شعراء کے کلام میں بار بار ظاہر ہوا ہے۔ حافظ نے انہیں مشکلات کو قابل برداشت بنانے کے لئے ساقی کو مخاطب کر کے "ادِر کاساً وَّ ناوِلھا" کی صدا بلند کی ہے، اردو شاعری میں بھی ان خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور بہ احتیاط کی تعلیم دی گئی ہے ؎

سالک کو دم تیغ ہے قطع رہ توحید
دو ہو گیا اک آن میں جو کا جو ذرا بھی — اکبر

جلوہ گر بعد کو ہو گا رخ نورانی عشق
پہلے اک شکل بھیانک سی نظر آئے گی — شاد

آساں نہیں گذرنا صحرائے بیخودی سے

---

(۱) صنادید عجم ص ۲۲۴

ہشیار اہل تمکیں رہتے یہ پر خطر ہیں   جگرؔ

غرضیکہ مقاماتِ سلوک کی دشواریاں جب بحری سفر کی اصطلاحات کے ذریعہ سامنے آتی ہیں تو اُن میں ایک سنسنی خیز لطافت پیدا ہوجاتی ہے، عام لوگ چونکہ صوفیاء کی "شبِ تاریک و بیمِ موج" سے واقف نہیں ہوتے اس لئے ان کو "سبکسارانِ ساحل" کہہ دینے سے ایک فن کارانہ تقابل پیدا ہوجاتا ہے "موج" "گرداب" "نہنگ" "ساحل" "طوفان" "بادِ مخالف" "کشتی" "ناخدا" "لنگر" "سفینہ" وغیرہ بہت سے الفاظ اُردو شاعری میں بتکرار آتے رہتے ہیں اور بعض اوقات بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہمارے شعراء کسی جہازران قوم کے ماہر افراد ہیں جو سمندر کے سینے کو اپنی کشتیوں سے روندتے پھرتے ہیں۔ حالانکہ اُن میں اکثر و بیشتر ایسے ہیں، جنہوں نے کبھی دُور سے بھی سطحِ بحر کی صورت نہیں دیکھی، لیکن چونکہ یہ مخصوص اصطلاحات کیفیاتِ سلوک کو نہایت خوبی سے ادا کر دیتی ہیں، اس لئے اُن کی مقبولیت کا سلسلہ برابر جاری ہے ؎

پار اُترا وہ جو غرق ہوا بحرِ عشق میں
وہ داغ ہے جو دامنِ ساحل میں رہ گیا   آتشؔ

احسان ناخدا کا اُٹھائے مری بلا
کشتی خدا پہ چھوڑ دوں لنگر کو توڑ دوں   ذوقؔ

پروردۂ طوفاں کو کشتی کی نہیں حاجت
موجوں کے تلاطم میں ساحل نظر آتا ہے — جگر

اس بحر میں ہوں مثل حباب بے غم ہستی
طوفاں مری کشتی کو ڈبو ہی نہیں سکتا — اکبر

جمود و بے عملی — عقیدۂ جبر کے سبب سے اردو شاعری پر عموماً سکون و جمود کاہلی اور بے عملی کا رنگ چھایا رہا۔ عہد حاضر کے میلانات جہد و عمل کے مقابلے میں وہ ایک انسان مشلول کی یاس انگیز فریاد معلوم ہوتی ہے جس نے سیکڑوں برس تک افراد ملت کے قوائے عمل کو حالت اضمحلال و افسردگی میں پڑا رہنے دیا۔ ان جذبات کے زیر اثر ہمارے شعرا اکثر اس قسم کے اشعار کہہ جاتے تھے۔

مقسوم کا جو ہے سو وہ پہنچیگا آپ سے
پھیلائیے نہ ہاتھ نہ دامن پساریئے — آتش

تدبیر نہ کر فائدہ تدبیر میں کیا ہے
کچھ یہ بھی خبر ہے تری تقدیر میں کیا ہے — ذوق

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لئے — غالب

غیر فطری عنصر — صوفی شعرا کے جذبۂ تسلیم و رضا کی تقلید میں عاشقان

مجاز کی وفاکیشیوں اور اطاعت گزاریوں کا ذکر نہایت آب و تاب سے کیا جاتا ہے۔ ہمارے عاشق مزاج شعرا اکثر اپنے آپ کو اوّل درجہ کا فدوی، مخلص، صابر و متحمل اور بندۂ جمال ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ بڑے شکایت نا آشنا ہوتے ہیں اور ان کا دستور العمل یہ ہوتا ہے ؎

ظالم کا نہ شکوہ کر ظلموں کی نہ پروا کر
تو اپنی وفاؤں کی عزت پہ فدا ہو جا
فانی

وہ ہمیشہ مرضیٔ محبوب کے جویا اور اس کی خوشنودی کے طلبگار رہتے ہیں۔ کوچۂ محبوب میں لوگوں کی گالیاں سنتے ہیں۔ اور گوارا کر لیتے ہیں ؎

گر ترے کوچے میں گالی بھی کسی نے ہم کو دی
تیری خاطر سے ہم اس کو بھی گوارا کر گئے
مصحفی

محبوب ان کو بھری محفل سے اٹھاتا ہے تو اس تذلیل و رسوائی پر ملول نہیں ہوتے، اس صریحی بے مروّتی اور بدتہذیبی کی شکایت نہیں کرتے بلکہ الٹی خوشامد کرتے ہیں اور نہایت عاجزی اور مسکینی کے ساتھ اپنی خاموشی اور بے گناہی کا عذر پیش کر کے محفل میں بیٹھے رہنے کی اجازت طلب کرتے ہیں ؎

اپنی محفل سے اٹھاتے ہیں عبث ہم کو حضور
چپکے بیٹھے ہیں الگ آپ کا کیا لیتے ہیں
اکبر

اس قسم کی عاجزی، مسکینی اور فرمانبرداری تصوف و اخلاق کی دنیا میں تو یقیناً نہایت پسندیدہ ہے لیکن مجازی محبت میں وہ محض تمسخر ہو کر رہ جاتی ہے۔ زلف و رخسار کا فدائی بالکل فرشتہ بن جاتا ہے۔ انسان نہیں رہتا، اس کو دنیائے

محسوسات کا ایک عملی عاشق نہیں بلکہ عالم روحانی کا ایک نورانی پیکر اور ایک بلند معلم اخلاق کہنا چاہیئے۔ اور یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ فطرت تو یہ چاہتی ہے کہ محبوب کتنا ہی خوش شمائل سہی پھر بھی اگر وہ مسلسل جور و ستم کئے جاتا ہے۔ تو کسی نہ کسی وقت عاشق کی پیشانی بھی شکن آلود نظر آنی چاہیئے۔ اس لئے کہ وہ بھی خطا کار انسان ہے، ملک معصوم نہیں۔

مومن و داغ اور ان کے متبعین کے یہاں عموماً عشق مجازی کو انسانی حدود میں پیش کیا گیا ہے۔ عاشق محبوب پر بری طرح فریفتہ ہے۔ لیکن بہر حال بشریت رکھتا ہے۔ کبھی بگڑ بھی جاتا ہے اور دو چار جلی کٹی باتیں بھی سنا دیتا ہے طعن و تشنیع چھیڑ چھاڑ، حیلہ و تدبیر کے موقعے بھی آ جاتے ہیں۔ اور کبھی وقتی جوش غضب میں محبوب سے بیزاری کا اظہار بھی کر دیتا ہے ؎

بت خانہ چھین ہو گر تو اگر
مومن ہیں تو اب نہ آئیں گے ہم
(مومن)

مجازی شاعری میں ایسے ہی جذبات کی ضرورت ہے اسلئے کہ وہ فطرت انسانی کی صحیح طور پر ترجمانی کرتے ہیں، لیکن صوفی شعراء کی دیکھا دیکھی اکثر شعراء مجازی محبت میں بھی بعض اوقات صبر و تحمل، شرافت و معصومیت کے پتلے بن جاتے ہیں۔ کبھی کبھی یہ لے اتنی بڑھ جاتی ہے کہ بشریت کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے محبوب کو خوش کرنے اس کا دل بہلانے اور اسکی ہمت بڑھانے کی غرض سے ایسی ایسی خفیف حرکات سے کام لیا جاتا ہے۔ کہ بیساختہ ہنسی آ جاتی ہے مثلاً کمسن اور نازک اندام محبوب کی تلوار سے ہلکا سا زخم لگ جاتا ہے تو خود زمین پر گر کر

بسمل کی طرح لوٹنے لگتے ہیں تاکہ وہ اپنے "دست و بازو" کی کوتاہی پر ملول و مایوس ہو جائے ؎

تیغ تو اوچھی پڑی تھی گر پڑے ہم آپ سے
دل کو قاتل کے بڑھانا کوئی ہم سے سیکھ جائے — ذوقؔ

ترنم و گداز ترنم و نغمہ انگیزی یوں تو اردو شاعری کی ایک ممتاز خصوصیت ہے لیکن فیوض تصوف سے وہ اور بھی ترقی پذیر ہوتی چلی گئی۔ اہل تصوف کی خانقاہوں میں سماع کی محفلیں جن کو عام اصطلاح میں قوالی کہتے ہیں، ایک عرصے سے قائم ہیں، جن میں عقیدتمندانِ خاص کے علاوہ عوام الناس بھی بڑے انہماک سے شریک ہوتے ہیں، ان محافل کی غرض سے اردو غزلیں عموماً مترنم بحور اور شگفتہ ردیف و قوافی میں کہی جاتی ہیں اور اس امر کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ ان میں اثر انداز اور دل نشیں جذبات کو چبھتے ہوئے الفاظ میں نظم کیا جائے، آج سینما کے گیت اور عام فہم غزلیں محض ترنم و گداز کی وجہ سے کسقدر مقبول ہیں؟ جہاں دیکھئے رنگین مزاج نوجوان "ہم دل کو پکڑ کر بیٹھ گئے ہاتھوں سے کلیجہ تھام لیا" کی تانیں لگاتے پھرتے ہیں۔ اردو کی سب سے زیادہ مقبول و دلپذیر صنف یعنی غزل کے اشعار محافل صوفیا کی بدولت زبان زد خلائق ہوتے چلے آئے ہیں، اور یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا درد و گداز، ترنم و موسیقی ہمیشہ ان کی مقبولیت کا ضامن رہیگا۔ اردو شعرا اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کے اشعار صوفیا کے حلقوں میں گائے جاتے ہیں ؎

جس شعر پہ سماع تھا کل خانقاہ میں
وہ آج میں سنا تو ہے میرا کہا ہوا — میرؔ

وہ یہ بھی جانتے تھے کہ محافلِ سماع کی گرمئی بازار انہیں کے اشعارِ سوزناک سے قائم ہے اور ان کا سحرِ حلال اہلِ باطن کی خانقاہوں میں بادۂ سرور کا کام کرتا ہے۔ ؎

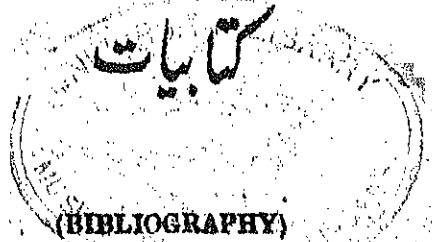
رہے ہر حال صوفی حال کرتے دیر مجلس میں
مغنی نے سُنا مصرع جو میرے شعرِ عالی کا
میر

اب ہم بہ امید حصول برکات اس بحث کو محبوب العارفین سراج الشعرا حضرت مولانا بیدم وارثی کی غزلوں کے چند اشعار پر ختم کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو جائیگا کہ ابرِ بہارِ تصوف چمنستانِ سخن پر کس طرح گہر افشانی کرتا رہا ہے ؎

اپنی ہستی کا اگر حسن نمایاں ہو جائے — آدمی کثرتِ انوار سے حیراں ہو جائے
اور نمک پاش تجھے اپنی ملاحت کی قسم — بات تو جب ہے کہ ہر زخم نمکداں ہو جائے
دینے والے تجھے دنیا ہے تو اتنا دیدے — کہ مجھے شکوۂ کوتاہیِ داماں ہو جائے

تو جو اسرارِ حقیقت کہیں ظاہر کر دے
ابھی بیدم رسن و دار کا ساماں ہو جائے

تیغ کھینچی اس نے اور تیور بدل کر رہ گیا — آج بھی شوقِ شہادت ہاتھ مل کر رہ گیا
میرے آغوشِ تصور سے نکلنا ہے محال — اب خیالِ یار تو سانچے میں ڈھل کر رہ گیا
آتشِ رشک و حسد سے سنگ بھی خالی نہیں — دیدۂ موسیٰ کو ترسی اور طور جل کر رہ گیا
سینہ میں دل ہے دل میں داغ داغ میں سوز و سازِ عشق — پردہ پردہ ہی نہاں پردہ نشیں کا رازِ عشق
اپنی خبر کہاں انہیں جن پہ کھلا ہے رازِ عشق — سارے شعور مٹ گئے جب ہوا افشائے عشق
پیرِ مغاں کے پائے ناز پر ہے مرا سرِ نیاز — ہوتی ہے دیکھئے ہیں وہ اپنی ادا اندازِ عشق

(BIBLIOGRAPHY)

1. Studies in Tasawwuf – Khaja Khan.
2. Mystic Tendencies in Islam—Zuhuruddin Ahmad.
3. Muslim Thought and its Source—Syed Muzaffar-ud-Din Nadvi.
4. A Literary History of the Arabs—Dr. R. A. Nicholson.
5. Literary History of Persia—E. G. Browne.
6. Mujaddids' Conception of Tawhid—Dr. Burhan-ud-Din.
7. Islamic Civilization—S. Khuda Buksh.
8. Hughe's Dictionary of Islam.
9. Mysticism—E. Underhill.
10. Mysticism in English Literature—C. F. E. Spurgeon.
11. The Nirguna School of Hindi Poetry—Dr Barthwal.
12. Cambridge Encyclopaedia Vol. VIII.
13. Sufism, its Saints and shrines—John A. Subhan.
14. Oriental Mysticism—E. H. Palmer.
15. International Cyclopaedia Vol. XV.
16. The Influence of Islam on Indian Culture—Dr. Tara Chand.
17. Chambers' Encyclopaedia Vol. VII.
18. Chambers' Encyclopaedia Vol. VIII.
19. Encyclopaedia of Islam Vol. IV.

۲۰ ۔ آئینہ معرفت — سید اعجاز حسین
۲۱ ۔ تذکرۃ الاولیا — شیخ فریدالدین عطار ۔
۲۲ ۔ صنادید عجم — مہدی حسین ناصری
۲۳ ۔ حسنات العارفین ۔ — دارا شکوہ ۔ ترجمہ اُردو
۲۴ ۔ کشف المحجوب — حضرت علی الہجویری ۔ اُردو ترجمہ
۲۵ ۔ انتخاب دیوان شمس تبریز — عبدالمالک آروی
۲۶ ۔ شعرالعجم جلد پنجم — مولانا شبلی
۲۷ ۔ الغزالی — ״
۲۸ ۔ مکاتیب شبلی جلد اوّل — ״
۲۹ ۔ سیرۃ النبی — ״
۳۰ ۔ عوارف المعارف — شیخ شہاب الدین سہروردی ۔ اُردو ترجمہ
۳۱ ۔ فلسفہ عجم — علامہ اقبال ۔ اردو ترجمہ

۳۲ عرب و ہند کے تعلقات — سید سلیمان ندوی
۳۳ ۔ کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے ۔ — پروفیسر ضیا احمد
۳۴ ۔ ادب العرب — پروفیسر زبید احمد
۳۵ تصوف اسلام — مولانا عبدالماجد دریا بادی
۳۶ بیان اللامراء ترجمہ تاریخ الخلفا — علامہ سیوطی
۳۷ ۔ آب کوثر — محمد اکرام

۳۸۔ مکتوبات امام ربانی ۔ جلد اوّل، دوم، سوم، شیخ احمد سرہندی
۳۹۔ ماہنامہ تصوف ستمبر ۱۹۲۲ء مضمون از احمد علی صاحب
۴۰۔ تذکرۂ حسینی جلد اول
۴۱۔ اقبال نمبر نیرنگ خیال لاہور مضمون "علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوف" از
ادیب اسے آبادی۔
۴۲۔ صوفی بابت اپریل ۱۹۳۱ء
۴۳۔ رسالہ حقیقت اسلام لاہور جون ۱۹۳۳ء مضمون "اسلامی تصوف، پہ ایک
نظر" از یوسف سلیم صاحب چشتی۔
۴۴۔ ادبی دنیا لاہور اگست ۱۹۴۳ء مضمون "آرٹ اور تصوف"
از علی عباس جلالپوری
۴۵۔ رسالہ تصوف لاہور۔ جون ۱۹۲۲ء
۴۶۔ رسالہ صوفی ۔ نومبر ۱۹۲۲ء مضمون "ہندوستان میں عرفانی تجلیات"
از محمد حسین صاحب محوی صدیقی۔
۴۷۔ فصوص الحکم ۔ مقدمہ ۔
۴۸۔ تحقیق محکم محمد عبد الاحد
۴۹۔ الفضل الاظہر ترجمہ الفوز الاصغر ۔ ابن مسکویہ۔
۵۰۔ رسالہ اردو ۔ جنوری ۱۹۳۸ء
۵۱۔ علی گڑھ میگزین ثانی نمبر ۱۹۴۳ء
۵۲۔ مقدمہ دیوان درد ۔ حبیب الرحمٰن خاں شروانی